

VU Research Portal

Verzoening tussen God en mens in Christus

Borger-Koetsier, G.H.

2006

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Borger-Koetsier, G. H. (2006). *Verzoening tussen God en mens in Christus: Theologiehistorisch onderzoek naar de opvattingen in het twintigste-eeuwse Nederland*. [, Vrije Universiteit Amsterdam]. Boekencentrum.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Verzoening tussen God en mens
in Christus

dr. Guda H. Borger-Koetsier

Verzoening tussen God en mens in Christus

Theologiehistorisch onderzoek naar de opvattingen
in het twintigste-eeuwse Nederland

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

De uitvoering en publicatie van dit proefschrift kwam mede tot stand dankzij financiële bijdragen van de Haak Bastiaanse-Kuneman Stichting en de J.E. Jurriaanse Stichting.

www.boekencentrum.nl

Omslag: © Raed Selman, Circle of life

ISBN-13: 978 90 239 2129 5

ISBN-10: 90 239 2129 1

NUR 703, 704

© 2006 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

In dierbare herinnering aan Cathrina Hoogland

* 13-10-1912 Monnickendam † 20-12-1997

Sterk verbonden met de mensen om haar heen
en toch verwachtingsvol heengegaan,
uitziende naar het leven na dit leven

Woord vooraf

In de achter ons liggende eeuw was verzoening een veelbesproken onderwerp. Grote drama's als wereldoorlogen, genocide en etnische zuiveringen hielden het thema verzoening actueel, ook in de kerken. Dit onderzoek gaat echter niet over verzoening tussen mensen onderling, maar over de verzoening tussen God en mens in Christus. Deze centrale notie uit de christelijke geloofsleer heeft de kerkelijke gemoederen in het twintigste-eeuwse Nederland flink beziggehouden. De verwarring die deze discussie heeft veroorzaakt, is voor mij aanleiding geweest tot dit onderzoek en heeft de opzet ervan bepaald.

Bij de afronding van mijn proefschrift wil ik als eerste mijn promotor, prof. dr. C.P.M. Burger, bedanken voor zijn aanhoudende steun en belangstelling. Hij heeft mij gestimuleerd de onderzoeksvragen zo scherp mogelijk af te bakenen en vervolgens zo objectief mogelijk te onderzoeken en te beschrijven. Ik ben hem zeer erkentelijk voor de ruimte die hij heeft geboden om mijn idee met betrekking tot dit onderzoek door te kunnen zetten, ondanks zijn aanvankelijke bedenkingen. Ook voor zijn nauwgezette beoordeling van de conceptteksten zeg ik hem hartelijk dank. Mijn dank gaat ook uit naar mijn copromotor, de hooggeleerde dr. E.P. Meijering, die mij liet delen in zijn kennis van de dogmageschiedenis en van de kerkelijke situatie in het Nederland van de twintigste eeuw. Zijn suggesties en kritisch commentaar hebben een waardevolle bijdrage geleverd aan de totstandkoming van mijn proefschrift.

Dr. Adriaan G. Soeting dank ik voor zijn stimulans om de studie theologie aan te vatten naast mijn werk als oncologie-verpleegkundige. Zijn bijdrage aan de voorbereiding op de pro-tentamens grieks en latijn heeft voor mij de weg naar de theologie geopend. Dr. Wolter H. Rose dank ik voor zijn bereidheid om in een periode van drukke werkzaamheden de engelse vertaling van de samenvatting te verzorgen.

De betrokkenheid en het meeleven van familie en vrienden bij het langdurige ontstaansproces van dit proefschrift heb ik zeer op prijs gesteld. Van de vrienden wil ik Toos Verhoog-Bruggeman met name noemen. Zij toonde niet alleen grote interesse voor de inhoud van het onderzoek, maar hield mij ook nauw betrokken bij de dagelijkse praktijk van het kerkelijk leven.

In het bijzonder gaat mijn dank uit naar mijn beide ouders. Zij hebben hard willen werken om hun kinderen de gelegenheid te geven zich te ontwikkelen. In hun positief christelijke levensovertuiging ligt de basis van mijn persoonlijk geloof, mijn betrokkenheid bij de christelijke gemeente en mijn belangstelling voor de theologie. Van hun meeleven en aandacht heb ik genoten en de mogelijkheid om met hen van gedachten te wisselen over belangrijke zaken van het leven, waardeer ik zeer. Het is mij een vreugde dat zij beiden de afronding van dit onderzoek mogen meemaken.

Het boek is opgedragen aan Tine Hoogland. Als huishoudster bij een pastoor gaf zij haar betrekking op om een zwaargehandicapte vriendin een leven in een verpleeghuis te besparen. Vanaf mijn kindertijd kwam ik bij hen over de vloer. Tine heeft sterk met mij meegeleefd in de periode van opleidingen, studie en onderzoek. Toen duidelijk werd dat zij de afronding van mijn proefschrift niet zou kunnen meemaken, heb ik beloofd het boek aan haar op te dragen. Met respect en genegenheid denk ik aan haar terug, vanwege haar jarenlange toewijding en haar aanhoudende brede belangstelling voor het van God gegeven leven.

In de week van zondag *Reminiscere*
A.D. 2006

Inhoud

Leeswijzer		11
HOOFDSTUK 1	EEN VERKENNING VAN DE PROBLEMATIEK	13
1.1	Inleiding	13
1.2	Schepping - zondeval - verlossing	14
1.3	De verzoening in Christus en het Oude Testament	19
1.4	De opzet van dit boek	24
HOOFDSTUK 2	VERZOENING IN THEOLOGIEHISTORISCH PERSPECTIEF	29
2.1	Inleiding	29
2.2	Van de vroege kerk naar Anselmus en Abaelardus	30
2.3	Van de twaalfde naar de negentiende eeuw	39
2.4	Baur en Ritschl	49
2.5	Balans	58
HOOFDSTUK 3	NEDERLAND TOT OP DE DREMPEL VAN DE TWINTIGSTE EEUW	61
3.1	Inleiding	61
3.2	Modernisme en orthodoxie	62
3.3	Bavinck: op het breukvlak van twee eeuwen	72
HOOFDSTUK 4	OP ZOEK NAAR NIEUWE WEGEN	87
4.1	Inleiding	87
4.2	Buitenlandse invloeden	87
4.3	Heering en Noordmans	91
4.4	Korff	105
HOOFDSTUK 5	VERZOENING IN DISCUSSIE	125
5.1	Inleiding	125
5.2	Eerste discussieronde	125
5.3	Schilder, Miskotte en Van Ruler	129
5.4	Berkouwer	144
5.5	Opnieuw discussie: Smits, De Nieuwe Katechismus, Wiersinga	157
HOOFDSTUK 6	SCHILLEBEECKX: EEN SOTERIOLOGIE OP BASIS VAN EXEGESE	173
6.1	Inleiding	173
6.2	Bemiddelde openbaring	174

6.3	Jezus, het verhaal van een levende	179
6.4	De oudtestamentische onderbouwing van nieuwtestamentische heilsopvattingen	185
6.5	Menselijk handelen in navolging	197
6.6	Evaluatie	205
HOOFDSTUK 7	ORTHODOX OF VRIJZINNIG?	211
7.1	Inleiding	211
7.2	Berkhof	212
7.3	Kuitert en Den Heyer	230
7.4	Wentsel en Van de Beek	245
HOOFDSTUK 8	VERZOENING TUSSEN GOD EN MENS IN CHRISTUS	261
8.1	Inleiding	261
8.2	Belijden in wisselende omstandigheden	263
8.3	Verzoening tussen God en mens	267
8.4	Verzoening in Christus	274
8.5	Twintigste-eeuwse opvattingen en de Schrift	283
	Samenvatting	295
	Summary	303
	Afkortingen van tijdschriften, handboeken, lexica en series	311
	Literatuurlijst	313
	Register van bijbelteksten	323
	Register van zaken, begrippen en bijbelse personen	326
	Register van auteurs	332

Leeswijzer

Gebruik van hoofdletters, cursivering en bijbelvertaling

Hoofdletters:

- bij namen en titels van God en Jezus
 - ook bijbehorende persoonlijke voornaamwoorden
 - niet: bezittelijke voornaamwoorden
- bij Koninkrijk of Rijk van God
- bij aanduidingen voor de Bijbel(boeken)
 - niet: evangelie

In afwijking van het gangbare gebruik is ervoor gekozen om de aanduiding van historische gebeurtenissen en tijdperken evenals de afleidingen van eigennamen en geografische namen niet met een hoofdletter te schrijven.

Cursivering

- bij letterlijke citaten (inclusief uitdrukkingen/zinsneden in een andere taal)
 - cursiveringen in de geciteerde tekst worden ‘rechttop’ weergegeven
 - het gebruik van hoofdletters en interpunctie wordt overgenomen
 - bij aanpassingen/toevoegingen mijnerzijds worden rechte haken [...] gebruikt
- bij titels van publicaties, anders dan als bronvermelding
 - ook: *Apostolische Geloofsbelijdenis*, *Formulieren van Enigheid*, *Heidelbergse Catechismus*, *Nederlandse Geloofsbelijdenis*, *Dordtse Leerregels*

Gebruik enkele aanhalingstekens

(‘...’) - ter accentuering van opmerkelijk woordgebruik of een specifieke aanduiding in een bepaalde tijd of context

Gebruik dubbele aanhalingstekens (“...”) - bij bijbelcitaten

Bijbelvertaling

tenzij anders vermeld: Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, 1951

Gebruikte afkortingen

ca.	circa
cap.	<i>capitulum</i> (hoofdstuk)
c.s.	<i>cum suis</i> (met de zijnen)

e.a.	en anderen
ed. / eds.	uitgever(s)
GKN	Gereformeerde Kerken in Nederland
NBG	[Vertaling van het] Nederlands Bijbelgenootschap, 1951
NBV	De Nieuwe Bijbelvertaling van het NBG, 2004
NHK	Nederlandse Hervormde Kerk
NT	Nieuwe Testament
OT	Oude Testament
PKN	Protestantse Kerk in Nederland
SoW-kerken	Samen-op-Weg-kerken
sc.	<i>scilicet</i> (namelijk)
s.v.	<i>sub voce</i> (onder het woord)
VU	Vrije Universiteit (te Amsterdam)
z.j.	zonder jaartal
z.p.	zonder plaats

Literatuurverwijzingen

Zoals gebruikelijk zijn de publicaties in de literatuurlijst naar alfabetische volgorde gerangschikt op naam van de auteur of de redacteur. Bij het ontbreken van die naam wordt een werk onder het eerste woord van de titel ingevoegd, alfabetisch tussen de auteurs. Ook voor de weergave van de verschillende boeken en artikelen van één auteur is de alfabetische en niet de chronologische volgorde gehanteerd. Dit geldt ook voor artikelen die in een verzameld werk zijn opgenomen.

Titels van artikelen zijn herkenbaar aan enkele aanhalingstekens: ‘...’. Zelfstandige uitgaven zijn onderstreept. Wanneer gebruik is gemaakt van een latere druk, is het jaartal van de eerste druk tussen haken toegevoegd: (...) of [...]. Wanneer het jaar van uitgave niet in een publicatie vermeld staat maar wel bekend is, wordt dit tussen {...} geplaatst.

In de voetnoten wordt veelvuldig gebruik gemaakt van verkorte titels en afkortingen. In de literatuurlijst staan deze tussen rechte haken [...] achter de naam van de auteur. Wanneer van een auteur maar één publicatie is opgenomen, wordt de verkorte titel niet apart vermeld. Dit gebeurt ook niet als de verkorting bestaat uit de eerste woorden van de titel.

Als slechts één keer wordt verwezen naar een publicatie, is in de voetnoot de volledige titel weergegeven en blijft vermelding in de literatuurlijst achterwege. Bij publicaties waarnaar twee keer of vaker wordt verwezen, is in de noten volstaan met het noemen van de auteur gevolgd door een verkorte titel of een afkorting.

Na de naam van de auteur, de titel en eventueel plaats en jaartal van uitgave volgt de verwijzing naar de betreffende pagina(s). Een ‘v’ achter een paginanummer verwijst naar de genoemde en de daaropvolgende pagina. Naar meer dan twee pagina’s wordt verwezen door twee getallen met tussenliggend streepje (...-...). Op dezelfde wijze wordt verwezen naar opeenvolgende voetnoten (noot ...) en naar tekstgedeelten bij de noten in de hoofdtekst (bij noot ...).

1 Een verkenning van de problematiek

1.1 Inleiding

Gedurende de twintigste eeuw is er in kerkelijk Nederland steeds weer discussie geweest over het thema ‘verzoening tussen God en mens in Christus’. Kennelijk behoort dit thema in de kerk niet alleen tot de uit historisch oogpunt belangrijke onderwerpen, maar wordt het tot in het heden gezien als relevant voor het christelijk geloof. Ook persoonlijk acht ik de verzoening tussen God en mens in dan wel door Christus¹ één van de essentiële onderdelen van de christelijke geloofsleer.

Door de polarisatie tussen vrijzinnige en orthodoxe standpunten werd het voor mij in de jaren tachtig en negentig steeds lastiger om onder woorden te brengen waarom die verzoening zo belangrijk is en hoe ze tot stand is gekomen of komt². Die verlegenheid zie ik niet zozeer als een privé-probleem, maar vooral als een uitdaging aan dan wel opgave voor de gemeente van Christus met het oog op haar belijden in het heden. Mijn onderzoek richt zich daarom op de analyse van de verschillende opvattingen in het twintigste-eeuwse Nederland ten behoeve van een eigentijdse verwoording van het christelijk belijden inzake de verzoening.

In de afgelopen decennia is overal in de wetenschap het besef gegroeid dat sterk gespecialiseerd onderzoek zijn beperkingen heeft en dat het daarom wenselijk is onderzoeksvragen in een groter verband te plaatsen³. De theologie moet en kan zich mijns inziens niet aan die ontwikkeling onttrekken⁴. Daarom bestaat de analyse in

¹ In 2 Cor. 5:18-20 spreekt Paulus zowel over God die ἐν Χριστῷ (in Christus) verzoenende was als over God die διὰ Χριστοῦ (door Christus) verzoend heeft.

² Met name in protestants Nederland heeft de vraag naar de heilsbetekenis van Jezus' lijden en sterven en de theologische formulering daarvan felle discussies opgeroepen. Volgens Berkhof gaat het daarbij vooral om de vragen: *Wordt God met de mens verzoend of wordt alleen de mens met God verzoend? Vindt die verzoening geheel buiten ons om plaats, in Christus, of door een gebeuren in onszelf, of in wat er door ons aan verzoening onder mensen ontstaat?* (Inleiding, 102).

³ Aan het begin van de twintigste eeuw meende Bavinck al dat de wetenschap gevaar liep zich in detailonderzoek te verliezen. Hij achtte dat onjuist want *wetenschap is geen kennis van allerlei kleinigheden, maar ze is inzicht in het wezen der dingen, verstand van de idee, van het logische, van het algemeene, dat in de dingen waar te nemen valt* (Schepping, 13v). Van Ruler karakteriseerde in 1970 de opsplitsing van de theologie in steeds meer specialismen als een *onheilzwangere desintegratie*. Zijns inziens was er maar één uitweg uit de kakofonie van theologische opvattingen, namelijk *de weg van de integratie van het nieuwe in een weldoortimmerde synthese met het oude* ('Nieuwe vragen', 175). Zie ook de kritische notitie van Meijering uit 1978: *Leider hat seit Harnacks Zeit der Fachspezialisierung immer weiter um sich gegriffen und heutzutage geradezu absurde Formen angenommen* (Theologische Urteile, 62).

⁴ Zo heeft Schuman in zijn proefschrift (1993) zijn bespreking van de door de oudtestamenticus Klaus Koch geïnitieerde discussie over het ontbreken van een vergeldingsdogma in het Oude Testament bewust geplaatst in een theologiehistorisch kader en gewezen op de consequenties voor andere vakgebieden (*Gelijk om gelijk*, 30v, 39-48 en 51v). Ook E. Talstra gaat in zijn boek *Oude en Nieuwe Lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament* bewust in op de plaats van de exegese in relatie zowel tot andere theologische disciplines als tot andere vakgebieden (Kampen 2002; zie met name 15).

dit onderzoek niet uit het tot in detail opsporen en verwoorden van alle nuances en variëteiten in de verschillende opvattingen. De bezinning op de essentie van de verzoening tussen God en mens in Christus lijkt mij niet gebaat bij het naast of tegenover elkaar stellen van allerlei onderdelen van de verzoeningsleer. Het is mijns inziens meer van belang te letten op de plaats en de betekenis die de verschillende auteurs toekennen aan de verzoening binnen het geheel van hun theologisch concept.

In paragraaf 2 van dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten waarom de klassieke trits schepping – zondeval – verlossing mijns inziens een goed kader biedt om inzicht te krijgen in de essentiële verschillen tussen de diverse opvattingen over verzoening⁵. Aan de hand van deze trits en de bijbelse noties aangaande verzoening wordt in paragraaf 3 gemotiveerd waarom ik mij in dit onderzoek vooral richt op de oudtestamentische onderbouwing van de verzoeningsleer.

Ook al hebben de dogmatiek en de bijbelwetenschappen zich in de twintigste eeuw in Nederland vrijwel gescheiden van elkaar ontwikkeld en is er een grote diversiteit aan meningen over het schriftgebruik in de dogmatiek⁶, het is evident dat christelijke dogmatiek niet kan bestaan zonder verwijzingen naar de Bijbel⁷. Daarnaast is het van belang vast te stellen dat weliswaar de inhoud van de geloofsleer is gebaseerd op de Schrift, maar dat de kerk zich in haar geschiedenis van inmiddels bijna twintig eeuwen telkens weer genoodzaakt heeft gezien de hoofdzaken van het christelijk geloof opnieuw te verwoorden in wisselwerking met het denken en beleven van een bepaalde tijd⁸. Voor een goed verstaan van de twintigste-eeuwse discussies over de verzoening is enig zicht op de geschiedenis van het denken over dit onderwerp dan ook onmisbaar. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik aangeven op welke wijze de verschillende deeldisciplines van de theologie in dit onderzoek op elkaar worden betrokken.

1.2 *Schepping – zondeval – verlossing*

De trits schepping – zondeval – verlossing hangt nauw samen met de klassiek christelijke visie op de geschiedenis. Soms wordt aan die trits nog een vierde element toegevoegd: de voltooiing aan het einde van de tijden⁹. Deze visie veronderstelt

⁵ De termen verlossing en verzoening worden in de literatuur niet eenduidig gebruikt. Voor het gangbare gebruik in de protestantse traditie verwijs ik naar Bavinck, *GD* 3, §§ 377, 322: *Of ook wordt de zonde meer als macht dan als schuld gevoeld en dienovereenkomstig het werk van Christus meer opgevat als verlossing dan als verzoening*. In de katholieke traditie wordt dit onderscheid nauwelijks gemaakt; meestal vallen daar beide door Bavinck genoemde aspecten onder het begrip verlossing (zie bijvoorbeeld Rahner, 'Verlossing', 181 en Schreurs, *Werk*, 75). Uit het vervolg van deze studie zal blijken dat het noodzakelijk is om telkens na te gaan wie wat onder welk woord verstaat.

⁶ Van Keulen, *Bijbel*, 636v.

⁷ Volgens Meijering is het getuigenis van de christelijke kerk aangaande de Bijbel, *van dit door haar zelf samengestelde boek, dat het de basis is voor de verkondiging van het door God in ons gewekte geloof* (*Voorbij*, 32).

⁸ In § 8.2 wordt deze stelling nader uitgewerkt.

⁹ B. Delfgaauw, *Geschiedenis en vooruitgang. Dl. 3. De eeuwigheid van de mens*, Baarn 1964² (1962), 180. Zie ook 217: *Alle christelijke benaderingen van de geschiedende werkelijkheid geloven ... in schepping, zondeval, verlossing en parousie*. De katholieke theoloog Schreurs rekent dit vierde

een voortgaande (heils)geschiedenis waarbij de God van de schepping dezelfde is als de God van de verlossing en de voleinding¹⁰. Tegen die achtergrond heeft de hoofdstroom in de christelijke kerk bewust vastgehouden aan het Oude Testament als heilige Schrift¹¹, waarin deze God zich doet kennen¹². Ook in deze studie is dat het uitgangspunt. Reeds in de tweede eeuw na Christus echter hebben christelijke gnostici, al dan niet onder invloed van de griekse filosofie¹³, ter discussie gesteld of de God van de christenen wel gezien moet worden als de schepper van de in hun ogen minderwaardige materiële wereld¹⁴. Zij maakten een keuze voor een dualistische visie waarin gerekend wordt met een tweede oorsprongsprincipe naast God dat het kwaad en/of de materie heeft voortgebracht¹⁵.

Formeel zijn door de kerk zowel het absoluut dualisme als het absoluut monisme afgewezen, omdat beide een voor het christendom onbevredigend antwoord geven op de vraag naar de oorsprong van het kwaad¹⁶. Een absoluut monisme veronderstelt dat ook het kwaad en de zonde hun oorsprong hebben in God (*Deus causa peccati*)¹⁷, terwijl een absoluut dualisme het kwaad ziet als een volstrekt autonome tegenmacht

aspect van herstel of voltooiing ook tot de verlossing. *Verlossing heeft in dat geval de betekenis van het bereiken van de situatie die oorspronkelijk voor mensen bedoeld was, een toestand van ... sjaalom ...* (Werk, 75). Schillebeeckx schrijft dat de drieslag paradijs – zondeval – herstel of verlossing wordt gevonden vanaf de patristiek tot en met de moderne theologie, maar dat de post-moderne mens die drieslag niet meer mee kan maken en hem zelfs resoluut afwijst ('Breuken', 28). Zie ook Koslowski, die niet alleen wijst op het verschil met de postmoderne, maar ook met de antieke, cyclische geschiedsoptvatting die geen begin en einde kende ('Die Ambivalenzen', 30-34).

¹⁰ Von Harnack noemt het geloof dat de God van de schepping ook de God van de verlossing is, het kostbaarste uit de christelijke religie (Lehrbuch, Bd. 1, 200 en 307).

¹¹ Het zogenoemde 'Oude' Testament is de heilige Schrift van het jodendom. De joodse traditie onderscheidt daarin drie soorten boeken: de wet (*Tora*), de historische boeken oftewel de vroege en latere profeten (*N'bi'im*) en de geschriften (*K'tubim* of *Ch'tubim*). Het woord Tenach (*TeNaCH*) is gevormd uit de hebreeuwse beginletters van deze drie delen.

¹² Frank, *Grundzüge*, 30v en Kamlah, *Christentum*, 105 en 113v.

¹³ Volgens Meijering overheerst binnen het huidige onderzoek de mening dat het gnosticisme niet wezenlijk is beïnvloed door de griekse filosofie (*Klassieke gestalten*, 21). Zie ook *Theologische Urteile*, 89.

¹⁴ Hoewel in de literatuur onenigheid bestaat over de vraag of Marcion (± 85-160) gerekend moet worden tot de gnostici, is duidelijk dat ook hij de schepping heeft toegeschreven aan een lagere god. Marcion was een griekse reder uit de handelsstad Sinope met een sterk theologische interesse, die vanwege zijn afwijkende opvattingen over God in conflict is gekomen met meerdere christelijke gemeenten. Hij heeft een eigen kerk gesticht die zich in de tweede en derde eeuw snel verbreidde. Marcion zag de Vader van Christus als een tot dan toe onbekende God, die niets te maken heeft met de materiële wereld waarin wij leven. Het Oude Testament beschouwde hij als het openbaringsboek van een rechtvaardige schepper-god die straft en toornit in zijn hopeloos mislukte schepping. Om die reden wees Marcion het Oude Testament af als heilig boek voor de christenen. Hij wilde alleen in dienst staan van de liefdevolle, goede God die zich in Christus heeft bekend gemaakt (Frank, *Grundzüge*, 19-22; Wansink, *Irenaeus*, 127-129 en Von Harnack, *Lehrbuch*, Bd. 1, 296-299). Krijger spreekt over de leer van Marcion als prototype van een theologie van het tragische. Juist vanwege diens aandacht voor de oorsprong van het kwaad in de schepping zou Marcion ook voor de nederlandse theologie van de twintigste eeuw betekenis hebben (*De tragiek*, 23, 26v en 30-33).

¹⁵ In de tijd van de vroege kerk werden twee vormen onderscheiden van kosmisch dualisme: de tegenstelling van geest en stof én de tegenstelling van goed en kwaad. Deze twee vormen kunnen samenvallen, maar ze kunnen ook met elkaar in contrast staan. In het laatste geval heeft zowel het goede als het kwade een geestelijke én een stoffelijke verschijningsvorm. Augustinus (354-430) zou zich tegen beide vormen van kosmisch dualisme hebben afgezet (Kamlah, *Christentum*, 231-235).

¹⁶ Zie voor een uitgebreide bespreking van het monisme en dualisme als fundamentele pogingen om de zonde en haar oorsprong te verklaren: Berkouwer, *Zo 1*, 59-88.

¹⁷ Zie bijvoorbeeld Van de Beek (§ 7.4, onder andere bij noot 239-243).

naast God. Behalve over een dualisme met betrekking tot de oorsprong is er in de kerk ook gedacht en gesproken over een dualisme ‘binnen de schepping’, waarbij vanaf het begin van de geschapen werkelijkheid sprake zou zijn van een dualistische spanning die zich in het bijzonder manifesteert in de menselijke vrijheid¹⁸. Maar wanneer de menselijke mogelijkheid tot zondigen wordt verklaard vanuit het met de schepping gegeven zijn van het goede én het demonische¹⁹, blijkt een dualisme ‘binnen de schepping’ weer te leiden tot een absoluut monisme waarin God niet alleen de oorzaak is van het goede maar ook van het kwade in de schepping.

Over de mate waarin de duivel, als personificatie van het kwaad, invloed uitoefent op het wereldgebeuren en op het levenslot van de individuele mens, is in de loop van de kerkgeschiedenis verschillend gedacht. Hoe meer macht men toekent aan de duivel, des te duidelijker is er sprake van een dualistisch wereldbeeld. Anderzijds hebben de pogingen om God te reinigen van alle dualistische smet de bestaansgrond van de duivel twijfelachtig gemaakt²⁰. Omdat vanuit de Bijbel de vraag naar de oorsprong en de aard van het kwaad niet eenduidig is te beantwoorden, komen ook in de twintigste-eeuwse opvattingen over verzoening beide tendensen voor²¹.

Een bestrijder van het kosmisch dualisme en verdediger van het monisme was de neocalvinistische²² wijsgeer Herman Dooyeweerd (1894-1977)²³. Vanwege de zijns inziens ondeelbare eenheid van de klassieke trits schepping – zondeval – verlossing²⁴ meende hij dat wie aan het alomvattende karakter van de schepping iets

¹⁸ Rahner stelt dat deze vrijheid eindig is en dat God juist daardoor in het *eschaton* volkomen verlossing dan wel definitief heil aan de mens kan schenken (‘Verlossing’, 175 en 178).

¹⁹ Omdat het joodse en christelijke monotheïsme geen metafysisch oftewel kosmisch dualisme kent, stelt Schillebeeckx dat er dus een niet-goddelijke oorsprong van het kwaad moet zijn. Zijns inziens werd in de eeuwen rond het begin van onze jaartelling de tweeslachtigheid van goed en kwaad in onze mensenwereld geprojecteerd op de wereld van hemelse machten. Als er geen engelen of duivelen zouden bestaan, zou de mens zelf immers een duivel zijn, – en dát kan ... de méns niet accepteren (*Gerechtigheid*, 179).

²⁰ Baur, *LdV*, 69: *Je mehr man die Idee Gottes von allen dualistischen Vorstellungen reinigte, desto zweifelhafter mußte das Recht des Teufels erscheinen.*

²¹ De systematische theoloog Brinkman spreekt in *Het drama* met grote terughoudendheid over de waarschijnlijk onontkoombare conclusie dat God zelf de tegenstelling tussen goed en kwaad moet omvatten (120; zie ook 94). Zijn inziens moeten we naast God en mens ook rekenen met *een derde instantie, die we blijkbaar niet anders en niet adequater kunnen aanduiden dan met woorden als demon, duivel, satan* etc. (198; zie ook 100, 103 en 106). Op grond van een groot aantal oudtestamentische teksten concludeert Brinkman: *men doet zijn uiterste best dat kwaad niet met God te hoeven identificeren* (110). Het beeld van een alleen maar goede God kan zijns inziens weliswaar aan de hand van bepaalde passages uit het Oude Testament worden aangevochten, maar volgens hem kan een gelovige niet leven *zonder het vertrouwen, dat God het uiteindelijk goed met hem/haar zal maken* (197).

²² Zie § 3.2, bij noot 62-76 voor het neocalvinisme.

²³ Volgens S. Griffioen spitst de religieuze overtuiging van Dooyeweerd zich toe op drie zaken. Ten eerste dat heel de werkelijkheid een schepping is van God, vervolgens dat al het geschapene door de negatieve werking van de zonde is aangetast en tenslotte dat de verlossing in dan wel door Christus uitzicht geeft op een universeel herstel van de schepping (‘Dooyeweerds programma voor de sociale wetenschap’, in: H.G. Geertsema e.a. (eds.), *Herman Dooyeweerd 1894-1977. Breedte en actualiteit van zijn filosofie*, Kampen 1994, 145).

²⁴ Dooyeweerd noemt deze trits het religieuze grondmotief van de Schrift, dat zijns inziens het boven- of voorwetenschappelijk uitgangspunt moet zijn van een werkelijk bijbelse theologie en van een werkelijk christelijke filosofie (*In the Twilight of Western Thought. Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought*, Philadelphia/Pennsylvania 1960, 125 en *Vernieuwing*, 11). Zie voor een recente uitwerking van deze ‘reformatorische’ wijsbegeerte: Troost, *Vakfilosofie*.

afdoet, onmogelijk nog de radicale zin van zondeval en verlossing kan verstaan. En omgekeerd, wie aan de radicale zin van zondeval en verlossing tornt, kan volgens hem de openbaring inzake de schepping niet in haar volle kracht en draagwijdte laten doorwerken²⁵.

Mijns inziens heeft Dooyeweerd deze samenhang treffend geformuleerd. In het kader van dit onderzoek trek ik die lijn door en stel dat de wijze waarop iemand spreekt over de verzoening tussen God en mens in Christus, nauw moet samenhangen met de verlossing die hij verwacht²⁶. En die verwachting zal moeten corresponderen met zijn visie op de oorspronkelijke of bedoelde verhouding tussen God en mens en op wat daarin is veranderd onder invloed van het kwaad of de zonde²⁷. Daarom zal ik in deze studie in het bijzonder aandacht schenken aan de verhouding tussen de verzoeningsleer en de leer aangaande schepping en zonde. Algemeener geformuleerd is mijn stelling dat verzoening niet los gezien kan worden van de rest van de geloofsopvattingen²⁸. Om die reden heb ik voor dit onderzoek met name gekeken naar dogmatische publicaties waarin verzoening wordt benaderd als wezenlijk deel van de christelijke geloofsleer.

Sinds de evolutietheorie van Charles R. Darwin (1809-1882) ingang heeft gevonden in het westerse denken, is er in de theologie gediscussieerd over de vraag hoe deze theorie beoordeeld moet worden vanuit een christelijke visie op de werkelijkheid als schepping van God. Sterker nog, sinds die tijd is niet alleen buiten, maar ook binnen de kerk telkens weer te horen dat de klassiek christelijke visie op de geschiedenis is achterhaald²⁹. Omdat de natuurwetenschap ons inzicht heeft gegeven in de processen na de zogeheten oerknal, zou de overgang naar een evolutionistisch wereldbeeld onvermijdelijk zijn. Mijns inziens gaat die opvatting voorbij aan het

²⁵ Dooyeweerd, Vernieuwing en Bezinning. Om het reformatorisch grondmotief (artikelen uit 1945-1948, bewerkt door J.A. Oosterhoff), Zutphen 1959, 105.

²⁶ McGrath heeft gewezen op de nauwe samenhang tussen ons mensbeeld en ons beeld van Jezus Christus: *Our view of who Jesus is ultimately reflects our understanding of the situation of fallen humanity* (Christian Theology, 272).

²⁷ De Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk schreef in 1967: *Men kan zelfs stellen, dat wij om de verzoening te laten gelden eerst de schepping ernstig moeten nemen ...* (De tussenmuur, 55). Beker en Hasselaar schrijven: *De leer over het boze en over de zonde is ongetwijfeld het kritisch en onthullend schibbolet, dat verraadt hoe het eigenlijk bedoeld is in de leer van verzoening en verlossing* (Wegen, 144). Zie ook Van der Kooi, Hinkelen, 84v en Schwager, Der wunderbare Tausch, 315v. Vroom heeft erop gewezen dat het ook in het gesprek met de islam over het kruis van Jezus gaat om de analyse van wat er mis is aan deze wereld en wat er moet gebeuren om de fouten in de wereld te herstellen. *Het verschil over 'het kruis' heeft dus gevolgen voor de visie op de mens, het leven, de zonde en de verlossing. De 'geschiedenis van het kruis' is al bij Adam en Eva begonnen ... Het verschil betreft ook inzicht in wie God is* (Geen andere goden, 94).

²⁸ Flesseman-van Leer heeft deze samenhang aldus geformuleerd: *Het 'leerstuk' van de verzoening hangt samen met alle andere 'leerstukken'* ('De betekenis', 32). De Kruijf begint aan de andere kant: *zo gauw men systematisch over de christelijke verkondiging gaat nadenken, blijkt men niet over de verzoening te kunnen zwijgen* ('De omtrek', 190).

²⁹ Zo acht H. de Leede het noodzakelijk voor de reformatische theologie om *het oude paradigma van een periodisering van een (volmaakt goede) schepping – zondeval – heilsgeschiedenis – verzoening in Christus – voleinding* los te laten, ten einde aan moderne mensen een kader te kunnen geven om God te ervaren in onze culturele context (stelling 6 bij zijn proefschrift: Waarachtig mens-zijn: sterven of streven. In gesprek met Hans Küng over de verhouding van christen-zijn en modern mens-zijn, z.p. {2001}).

feit dat het onderzoeksterrein van de natuurwetenschap wezenlijk verschilt van dat van filosofen en theologen.

In de natuurwetenschap gaat het om het verkrijgen van inzicht in de processen die hebben geleid tot het ontstaan van de materiële werkelijkheid en het leven. Daarbij wordt de vraag naar het waarom van dat ontstaan en bestaan niet gesteld. De intrigerende vaststelling van de natuurwetenschap dat er zowel in de micro- als in de macrokosmos sprake is van een ruimtetijdcontinuüm terwijl tijd en ruimte in de wereld van de menselijke maat slechts gezien kunnen worden als twee naast elkaar staande ordeningsprincipes die sterk van karakter verschillen, zie ik als een uitdaging om verder na te denken over de relatie tussen natuurwetenschap en theologie.

Fysici en kosmologen kunnen, teruggaande in de tijd, met hun theorieën de oerknal van zo'n 13,7 miljard jaar geleden dicht naderen, maar moeten tegelijkertijd toegeven dat de zogeheten natuurwetten bij het absolute beginpunt geen geldigheid meer hebben. Bij dat punt verliezen ook de begrippen tijd en ruimte hun betekenis³⁰. De consequentie daarvan is dat de kennis van de natuurwetenschap geen relevantie heeft voor de vraag naar de oorsprong van de kosmos en naar wat daar eventueel aan is vooraf gegaan dan wel daar omheen heeft bestaan. De natuurwetenschap kan dan ook geen uitsluitsel geven inzake het bestaan van een God buiten onze begrippen van tijd en ruimte. Voor een zinvolle gedachtenwisseling tussen natuurwetenschappers, filosofen en theologen over de ideeën rondom de aard en het ontstaan van de werkelijkheid is het daarom essentieel dat elke onderzoeker zijn of haar vooronderstellingen in dezen zo scherp mogelijk formuleert.

Uit het voorafgaande zal duidelijk zijn dat ik niet uitga van een bij toeval ontstaan uni- of multiversum. De logische consequentie daarvan zou immers zijn dat er geen plaats is voor een God die staat aan de oorsprong van het zijnde en dat zijnde bewust en doelgericht tot stand heeft doen komen. Het behoort tot de kern van het christelijk geloof dat er een God is die onafhankelijk van het menselijk denken bestaat. In het voetspoor van Augustinus (354-430) ga ik er daarbij vanuit dat deze God niet onderworpen is aan de tijdelijkheid die eigen is aan de menselijke werkelijkheid³¹.

In het jodendom en christendom wordt beleden dat deze God zich aan de mens bekend wil maken en met hem in relatie wil treden. Om die relatie gaat het in dit onderzoek³². Daarbij wordt voorondersteld dat de mens de vrijheid heeft deze relatie te weigeren, maar dat God van zijn kant er alles aan doet om de mens tot

³⁰ Met name Immanuël Kant (1724-1804; zie § 2.3, bij noot 108-112), Henri Bergson (1859-1941) en Albert Einstein (1879-1955) hebben belangrijke bijdragen geleverd aan het denken over tijd en ruimte.

³¹ Met name in boek XI van de *Confessiones* (Belijdenissen) en in de boeken XI en XII van *De civitate Dei* (De stad van God) gaat Augustinus in op de verhouding tussen de eeuwige, onveranderlijke God en de aan tijd en verandering onderhevige schepping. Zie ook Störrig, *Geschiedenis*, 244. Enerzijds vloeit daaruit voort dat God geen chronologische gang maakt door de tijd en in die zin dus geen geschiedenis kent. Anderzijds betekent dat ook dat Hij niet gebonden is aan 'onze' natuurwetten omdat die samenhangen met het onderscheid tussen tijd en ruimte. Mijns inziens zou het zinvol zijn deze laatste notie verder te doordenken in verband met het bijbelse spreken over 'wonderen', over gebeurtenissen die indruisen tegen de natuurwetten.

³² Voor verzoening in de betekenis van weer tot vriendschap of vrede brengen, zijn er op z'n minst twee partijen nodig die enige vorm van relatie kunnen aangaan. Dat er in de Bijbel sprake is van een relatie tussen God en mens, veronderstelt dat God iets 'persoon-achtigs' heeft en dus concreter is dan alleen *het goddelijke Geheim, dat het gewone doordringt, omvat en overstijgt* (citaat van F. de Lange, 'God, maar dan anders. Theologie', in: *Dagblad Trouw*, 17-09-2005, Verdieping, 13). Zie

andere gedachten dan wel tot bekering te brengen. Typerend voor het christendom is dat aan de historische persoon Jezus van Nazareth, ook wel genoemd Jezus (de) Christus, een hoofdrol wordt toegekend bij het opruimen van allerlei blokkades die het contact tussen mens en God belemmeren.

In het vervolg van dit onderzoek zal naar voren komen dat in de twintigste-eeuwse dogmatiek zowel vanuit de klassieke trits als vanuit een evolutionistisch wereldbeeld is gesproken over de zonde van de mens die in Christus overwonnen moe(s)t worden om verzoening tussen God en mens te bewerken. Bovendien zal blijken dat het denken over evolutie, in de zin van een geleidelijke en door God bedoelde ontwikkeling van de schepping, in de theologie al oude papieren heeft.

1.3 De verzoening in Christus en het Oude Testament

Het is evident dat de christelijke opvattingen over verzoening met name gebaseerd zijn op de nieuwtestamentische teksten over het werk van Jezus Christus. De nog steeds voortdurende discussie over de verzoening in Christus maakt duidelijk dat die teksten niet door iedereen op dezelfde wijze worden verstaan dan wel op elkaar worden betrokken. Onder nieuwtestamentici bestaat allereerst groot verschil van mening over de vraag wat op grond van het Nieuwe Testament gezegd kan worden over de betekenis van de dood van Jezus³³.

Daarnaast wordt er verschillend gedacht over de betekenis die het leven van Jezus heeft (gehad) met het oog op de verzoening, en bovendien is er het omstreden punt van de al dan niet ‘waar’ gebeurde opstanding van Jezus uit de dood en de betekenis daarvan. Uit het vervolg van deze studie zal blijken dat de diversiteit aan woorden en beelden die in het Nieuwe Testament worden gebruikt om het werk van Christus te beschrijven of aan te duiden, ten grondslag ligt aan de controversen met betrekking tot de verzoening. Ter inleiding op die problematiek bespreek ik nu eerst kort, aan de hand van de gangbare lexica, de twee griekse woorden die onlosmakelijk zijn verbonden met de discussie over verzoening.

De twee woorden *καταλλαγή* (*katallagè*) en *ἱλασμός* (*hilasmos*) worden in het latijn vertaald met respectievelijk *reconciliatio* en *expiatio*. Ook in diverse moderne talen is het onderscheid tussen deze woorden helder³⁴. In het Nederlands

ook § 7.3, bij noot 136-138 voor de visie van de latere Kuitert die niet alleen het ‘persoon-achtige’ van God terzijde schuift, maar tevens niet meer wil spreken over God. Zijns inziens is er alleen ‘geest’: de transcendentie-ervaring waar geen ‘wie’ of ‘wat’ achter zit.

³³ Ter oriëntatie verwijs ik naar twee publicaties van de nieuwtestamenticus J.S. Vos: ‘Vragen rondom de plaatsvervangende zoendood van Jezus in het Nieuwe Testament’, in: *GTT* 93 (1993), 210-231 en *De betekenis van de dood van Jezus. Tussen seculiere exegese en christelijke dogmatiek* (2005). Daarin komt helder naar voren dat vooronderstellingen grote invloed hebben op de verschillende interpretaties van bijbelse teksten.

³⁴ In het engels, Duits en Frans respectievelijk *reconciliation*, *Versöhnung* en *réconciliation* en *expiation*, *Sühne* en *expiation*. De dogmaticus G. Ebeling wijst erop dat Luther (1483-1546) de beide woorden en woordfamilies *konsequent mit nur einem deutschen Sprachstamm wiedergegeben* [hat]. Hij voegt daaraan toe: *Läßt man sich von dieser Beobachtungen weiterführen, so zeigen sich alle anderen neutestamentlichen Ausdrucksweisen als damit sowie untereinander verkettet ... Dieser inneren Gesamtbewegung zu folgen, ist eine hermeneutische Richtschnur der heiligen Schrift selbst* (‘Der Sühnetod’, 9). Zie voor een kritische reactie op de visie van Luther echter J. Becker, ‘Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu’, in: *ZThK.B* 8 (1990), 29.

worden beide echter vertaald met ‘verzoening’, wat tot verwarring aanleiding heeft gegeven en geeft³⁵. De woorden καταλλαγή en ἰλασμός en ook de bijbehorende werkwoorden καταλλάσσω (*katallassoo*) en ἰλάσκομαι (*hilaskomai*) komen in het Nieuwe Testament slechts een beperkt aantal keren voor.

Καταλλαγή en καταλλάσσω worden alleen gebruikt in de brieven van Paulus aan de Romeinen en aan de Corinthiërs en uit dezelfde woordgroep treffen we nog een paar varianten aan in andere geschriften van het Nieuwe Testament. Καταλλαγή is van oorsprong een term uit het profane leven, waarbij het aspect van verandering (ἀλλάσσω) op de voorgrond staat³⁶. Paulus gebruikt het woord om het herstel van verstoorde verhoudingen aan te geven, zowel tussen mensen onderling als tussen God en de mensen³⁷.

Ἰλασμός is van origine een cultische term uit de griekse traditie die een handeling aanduidt waarmee de godheid genadig gestemd moet worden. Het is onduidelijk wanneer het werkwoord ἰλάσκομαι naast de betekenis van genadig stemmen ook de betekenis ontzondigen en verzoenen heeft gekregen. Sommigen vermoeden dat dit al heeft plaats gevonden vóór het ontstaan van de Septuaginta, een griekse vertaling van het Oude Testament die tussen ca. 250 en 100 voor Christus tot stand kwam. Anderen menen echter dat juist de Septuaginta een groot misverstand omtrent de verzoening in het leven heeft geroepen door het hebreeuwse werkwoord כִּפֶּר (*kipper*)³⁸ te vertalen met (ἐξ)ἰλάσκομαι (*ex-hilaskomai*), als zou de mens in staat zijn om God genadig te stemmen³⁹. Het is opmerkelijk dat het in de Septuaginta veelvuldig gebruikte ἐξἰλάσκομαι in het Nieuwe Testament in het geheel niet voorkomt. Verscheidene uitleggers menen dan ook dat ἰλασμός en het werkwoord ἰλάσκομαι in het Nieuwe Testament⁴⁰ niet betekenen ‘het genadig stemmen van God’, maar ‘het verzoenend handelen van God’ door Jezus tot heil van mensen⁴¹.

Het eveneens uit de groep van ἰλασμός afkomstige woord ἱλαστήριον (*hilastèrion*) wordt op twee plaatsen in het Nieuwe Testament gebruikt. In Heb. 9:5 is het duidelijk de griekse vertaling van het woord כַּפֹּרֶת (*kapporèt*) uit Ex. 25:17-22 (NBG: verzoendeksel; NBV: verzoeningsplaat). Waarom en met welke betekenis Paulus dit woord in Rom. 3:25 heeft gebruikt, is echter een punt van discussie. Mogelijk bedoelde Paulus dat Jezus door God als zoenoffer aan de mensen is aan-

³⁵ In 1843 sprak Rutgers van der Loeff over deze verwarring, die zijns inziens is veroorzaakt door het feit dat de Statenbijbel geen onderscheid heeft gemaakt in de vertaling van deze twee wezenlijk verschillende griekse begrippen (§ 3.2, bij noot 26v). In 1947 schreef Brouwer (§ 5.2, noot 7): *... meermalen worden de verschillende beteekenissen van ons woord ‘verzoening’ (in vaktermen ‘expiatie’ en ‘reconciliatie’, in het Nederlandsch ‘zoen’ en ‘verzoening’) niet uit elkaar gehouden en blijft alles in een mistig waas van algemeenheden gehuld (Verzoening, 8; zie ook 50). Zie voor een korte schets van de meerdere etymologische wortels en wisselende semantische achtergronden van het woord ‘verzoening’: Schreurs, Werk, 11-14.*

³⁶ F. Büchsel, ‘ἀλλάσσω’, in: *ThWNT*, Bd. 1, 254v en 258; H.-G. Link, ‘Versöhnung’, in: *TBLNT*, Bd. II/2, 1302 en H. Vorländer, ‘Versöhnung’, in: *TBLNT*, Bd. II/2, 1308.

³⁷ Tussen mensen onderling in 1 Cor. 7:11; tussen God en mens in Rom. 5:10v, Rom. 11:15 en 2 Cor. 5:18-20.

³⁸ De letterlijke vertaling van כִּפֶּר is ‘bedekken’. Gebruikt in de stamformatie pi’el wordt het werkwoord meestal vertaald met verzoenen: verzoening bewerken / doen / volbrengen.

³⁹ Zie bijvoorbeeld de opvatting van Koch in: Schuman, *Gelijk om gelijk*, 130.

⁴⁰ Ἰλασμός in 1 Joh. 2:2 en 4:10; ἰλάσκομαι in Lc. 18:13 en Heb. 2:17.

⁴¹ Zie voor deze alinea: Büchsel, ‘ἰλάσκομαι’, in: *ThWNT*, Bd. 3, 316v en Link, ‘Versöhnung’, in: *TBLNT*, Bd. II/2, 1305v.

geboden, maar het kan ook zijn dat hij Jezus aanwijst als het nieuwe ‘geestelijke’ verzoendeksel, als de plaats waar de transcendente God blijvend nabij is en waar door het geloof verzoening plaats vindt⁴². In deze discussie lijkt de opmerking van de oudtestamenticus Gese van belang dat er sinds de verwoesting van de tempel van Salomo geen כפרת meer was. In de na de ballingschap herbouwde tempel spregde de hogepriester op *Jom Kippoer* (grote verzoendag) het bloed in het heilige der heilige alsof het verzoendeksel en de ark van het verbond nog aanwezig waren⁴³.

Omdat mijn onderzoek niet exegetisch maar theologiehistorisch van aard is, bevat dit boek geen kritische analyse van de verschillende exegetische standpunten. In de volgende hoofdstukken geef ik weer op welke (interpretatie van welke) bijbelse teksten de twintigste-eeuwse dogmatici hun opvattingen over de verzoening baseren. Uit die hoofdstukken zal blijken dat dogmatici niet altijd verantwoord op grond van welke bijbelse gegevens zij tot hun inzichten zijn gekomen.

Zoals in de vorige paragraaf is uiteengezet, wil ik vooral letten op de samenhang tussen de verzoeningsleer en de leer aangaande de schepping en de zonde. De christelijke opvattingen over schepping en zonde zijn met name gebaseerd op het Oude Testament, terwijl die over verzoening vooral gebaseerd zijn op de nieuwtestamentische teksten over het werk van Jezus Christus. Ook in het Nieuwe Testament grijpt men echter, om de betekenis van dit werk aan te duiden of toe te lichten, met regelmaat terug op oudtestamentische beelden, gebeurtenissen en woorden. Daarom is mijn aandacht in het bijzonder gericht op de oudtestamentische wortels van de verschillende visies op verzoening.

Mijn verwachting is dat het systematisch bijeenbrengen van het oudtestamentische materiaal dat door dogmatici is gebruikt ter onderbouwing van hun visie op de verzoening in Christus, behulpzaam kan zijn bij een aanscherping van het eigentijds belijden inzake dit thema. Ter toelichting van deze toespitsing in mijn onderzoek ga ik tot slot van deze paragraaf kort in op mijn visie op het Oude Testament en op een aantal discussiepunten die voortvloeien uit de verschillende interpretaties van de oudtestamentische gegevens met betrekking tot de verzoening in Christus.

Naar mijn mening bevat het Oude Testament geloofsgetuigenissen van israëlieten die vanuit verschillende invalshoeken hebben beschreven wat God volgens hen met zijn schepping voor ogen heeft en wat Hij in dat kader van de mens verwacht. Grote nadruk ligt in deze beschrijvingen op de moeite die God doet om de mens,

⁴² Büchsel, ‘ἱλαστήριον’ in: *ThWNT*, Bd. 3, 321-324; Link, ‘Versöhnung’, in: *TBLNT*, Bd. II/2, 1306v; J. Roloff, ‘ἱλαστήριον’ in: *EWNT*, Bd. 2, 455-457 en Janowski, *Sühne*, 350-354. Vanuit de letterlijke betekenis van כפר wijst D. Monshouwer erop dat het deksel van de ark de plek was waar bedekking werd gevraagd en gedaan. Zijns inziens is verzoening niet zozeer bedekking van de zonden (‘zand erover’), maar van de AANWEZIGE zelf, zodat Hij op de Hem eigen wijze present is en blijft, namelijk als de Verborgene, de ‘Bedeekte’, en zijn openlijke, verschrikkelijke verschijning en zijn definitieve verdwijning theoretische mogelijkheden blijven die nooit werkelijkheid worden (*Het hart van de Torah. In het leerhuis Leviticus*, Kampen 1997, 29v en 36v; citaat op 36/37).

⁴³ Gese, ‘Die Sühne’, 105. De dogmaticus Van Egmond schrijft: *Ik denk vaak aan de ark van het verbond, die kist in de tabernakel en de tempel. Er in: de twee tafelen van de wet. De Tora. Het nieuwe leven. Maar er op: het verzoendeksel. Alleen langs de verzoening kom je tot een nieuw leven* (‘Verzoening’, 58).

ondanks al zijn tekortschieten, steeds zijn taak in de schepping te laten hervatten en opnieuw te inspireren tot een leven naar de door God bedoelde orde. Deze visie van het volk Israël op de relatie tussen God en mens en op de verwachtingen van God ten aanzien van de mens speelt ook in het christelijk geloof een centrale rol. Persoonlijk ga ik er daarbij vanuit dat de God die zich aan de oud- en nieuwtestamentische bijbelschrijvers bekend heeft willen maken, ook nu tot ons wil spreken⁴⁴. Het is echter van belang dat men zich realiseert dat in het christendom het Oude Testament wordt gelezen in het licht van de nieuwtestamentische overleveringen, ook met betrekking tot de verzoeningsleer.

Wanneer in het Nieuwe Testament gesproken wordt over de verzoening in of door Jezus Christus, komen verschillende aspecten van de oudtestamentische offerdienst aan de orde⁴⁵, zoals het zoenoffer, het bloed, de priester die verzoening doet en het zoenmiddel of verzoendeksel. Over de betekenis van de verschillende offers in het Oude Testament en de relevantie daarvan voor de verzoening in Christus is veel gepubliceerd⁴⁶. De bok voor Azazel, de zogeheten zondebok die een functie heeft in het verzoeningsritueel dat in Lev. 16 is beschreven, vormt in dat opzicht nog weer een apart onderwerp van discussie⁴⁷.

Op grond van de diversiteit aan meningen in de betreffende literatuur is het mijns inziens essentieel telkens zo nauwkeurig mogelijk te onderscheiden wat het uitgangspunt is van de beschreven redenering, in het bijzonder of men begint bij het oud- of bij het nieuwtestamentische gedachtegoed⁴⁸. Daarnaast is het van belang

⁴⁴ In reactie op de vraag welke rol de Bijbel nog kan spelen in de theologie schrijft Van Egmond dat *we misschien toch niet echt christelijke theologen zijn – laat staan gereformeerde* – wanneer we voorbijgaan aan het feit dat mensen eeuwen en eeuwen lang in de teksten van de Schrift de *viva vox Dei*, dat wil zeggen de levende stem van God hebben gehoord ('Als in een donkere spiegel', 175). De dogmaticus Miggelbrink spreekt over de bijbelse teksten die in hun verscheidenheid *alle für sich in Anspruch nehmen, Niederschlag einer Begegnungsgeschichte von Menschen mit dem Gottgeheimnis zu sein*. Daarom nodigen ze zijns inziens uit tot een contemplatieve manier van lezen. Deze vrome doordenking is volgens hem echter gebaat bij de historische kennis van de bijbelwetenschappen en de theoretische scherpheid van de systematische theologie (*Der zornige Gott*, 120v; citaat op 120).

⁴⁵ De nieuwtestamenticus P.J. Tomson stelt dat het oudtestamentische offer dat de zonden van de gemeenschap of enkeling verzoent, in het Nieuwe Testament terugkeert als *beeldspraak voor de dood van Jezus*, en wel met name in de brief aan de Hebreërs en in de Openbaring van Johannes, een aantal keren in de brieven van Paulus en slechts indirect in de evangeliën ('Profetische en priesterlijke motieven in Jezus' prediking van het koninkrijk', in: *Verzoening of koninkrijk*, 92).

⁴⁶ J.C. Lyden stelt dat de basisstructuur van de huidige joodse en christelijke visies op verzoening is bepaald door de gemeenschappelijke oudisraëlitische wortels in *the concept of sacrifice*. Zijns inziens distantiëren veel moderne, westerse mensen zich van de notie van het offer, omdat zij dat zien als een praktijk van bijgelovige, primitieve mensen die denken dat ze door hun geschenken de goddelijke toorn kunnen stillen of hun zonden kunnen compenseren. Zelf karakteriseert hij het offer als een middel dat gelovigen verbindt met hun God, *a ferry-boat between heaven and earth* ('Atonement in Judaism and Christianity: toward a rapprochement', in: *Journal of Ecumenical Studies* 29 [1992], 47v; citaten op 48). In het twintigste-eeuwse Nederland heeft bijvoorbeeld Dingemans opgeroepen om in verband met het lijden en de dood van Jezus het woord 'zoenoffer', als genoegdoening aan God, uit het kerkelijk woordenboek te schrappen (*De stem*, 537; zie ook 10). Den Heyer heeft deze uitspraak van Dingemans met instemming geciteerd (*De lievelingspsalm*, 48, noot 48).

⁴⁷ Zie § 7.3, bij noot 127-130.

⁴⁸ C. Eberhart bijvoorbeeld, die uitgaat van het Oude Testament, stelt dat '*Annäherung an Gott*' kenmerkend is voor het oudtestamentische offer. Daarbij hoeft zijns inziens niet noodzakelijkerwijs een levend wezen te worden gedood (*Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* [WMANT 94], Neukirchen-Vluyn 2002, 399-402). Gese daarentegen, die uitgaat van Jezus' dood als verzoeningsgebeuren,

te letten op de vraag welke aspecten uit het ene Testament worden vergeleken met welke uitspraken uit het andere.

De al eerder genoemde hebreeuwse wortel כפר (*kipper*)⁴⁹ wordt in het Oude Testament zowel gebruikt in cultische zin bij de verzoening door de offerdienst als in materiële zin bij het opleggen van een losprijs als vergoeding van aangerichte schade aan mens, dier of goed⁵⁰. De oudtestamenticus Janowski meent echter dat een volledige beschrijving van het complexe begrip ‘verzoening’ in het Oude Testament nog niet is bereikt wanneer een nauwkeurige analyse van כפר heeft plaats gevonden. Zijns inziens houdt verzoening meer in dan uit de grondbetekenis van de wortel כפר is af te leiden. Bovendien wordt in het Oude Testament ook over verzoening gesproken zonder dat een vorm van כפר wordt gebruikt⁵¹. Een voorbeeld daarvan zien we ook terug in het Nieuwe Testament. Voor het verzoenend werk van Christus wordt verschillende keren teruggegrepen op het oudtestamentische lied over de lijdende knecht van de Heer in Jes. 53, hoewel de wortel כפר daarin niet voorkomt⁵².

Eén punt van controverse in de exegese van het Oude Testament heeft specifiek doorgewerkt in de oudtestamentische onderbouwing van de christelijke verzoeningsleer. Dit punt hangt samen met de vraag of ‘het offer’ een gave is van de mens waardoor hij God wil beïnvloeden of dat het een uiting is van betrokkenheid op en eer brengen aan God in de hoop door Hem gezegend te worden.

Volgens sommige exegeten is er in het Oude Testament sprake van verschil van opvatting over verzoening. Net als door de bewoners van de omliggende landen zouden de Israëlieten vóór de ballingschap verzoening hebben verstaan als een tot andere gedachte en gezindheid brengen van de godheid (*Umstimmung*). In samenhang met het steeds belangrijker worden van de cultus zouden zij echter tijdens en na de ballingschap verzoening zijn gaan opvatten als een gave van God aan zijn volk⁵³.

Andere uitleggers menen daarentegen dat כפר in het Oude Testament nooit de betekenis heeft gehad van het genadig stemmen van God, ook niet in de voor-pries-

benadrukt dat handoplegging en een ritueel met bloed bepalend zijn voor de oudtestamentische, cultische verzoeningshandeling door middel van een offer. *Gesühnt werden heißt, dem verdienten Tod entrissen werden* (‘Die Sühne’, 85, 95-97; citaat op 91). Zie ook Janowski, *Sühne*, 359. A. Schenker, die eveneens uitgaat van de kruisdood van Jezus als het meest sprekende teken van Gods verzoeningsbereidheid, geeft echter een veel minder op het offer toegespitste uitwerking van het oudtestamentische gedachtegoed (*Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* [Biblische Beiträge 15], Freiburg [Schweiz] 1981; zie in het bijzonder 121-144).

⁴⁹ Noot 38 van deze paragraaf.

⁵⁰ כפרים (*kippoerim*) = verzoening; כפר (*kofer*) = geschenk, losgeld, losprijs, zoengeld, zoenmiddel. Zie J. Herrmann, ‘ἱλῆσασθαι: Sühne und Sühneformen im Alten Testament’, in: *ThWNT*, Bd. 3, 302-304 en F. Maass, ‘כפר, kpr pi. sühnen’, in: *THAT*, Bd. 1, 843.

⁵¹ Janowski, *Sühne*, 12; zie ook Maass, ‘כפר’, in: *THAT*, Bd. 1, 842-857.

⁵² Maass, ‘כפר’, in: *THAT*, Bd. 1, 853. Over de betekenis van de diversiteit aan beelden en beschrijvingen in Jes. 53 wordt door oudtestamentici verschillend gedacht. Dat maakt ook de interpretatie van de nieuwtestamentische teksten waarin al dan niet direct naar Jes. 53 wordt verwezen tot een complexe opgave. Zie § 8.5, bij noot 161-170.

⁵³ Link, ‘Versöhnung’, in: *TBLNT*, Bd. II/2, 1305. Ook K. Koch stelt: *Das Bild der Versöhnungssagen ändert sich in (nach-)jexilischer Zeit vollkommen*. Inhoudelijk licht hij deze uitspraak niet toe (‘Versöhnung. Im AT’, in: *RGK*³, Bd. 6, 1369).

terlijke en niet-cultische traditie⁵⁴. Gezien deze tegengestelde opvattingen over verzoening in het Oude Testament, wijs ik op een door hemzelf niet beantwoorde vraag van Lekkerkerker⁵⁵: *Zou het waar zijn, dat het gehele gesprek over de verzoening toch eigenlijk vast zit op het Oude Testament, en dat in dit gesprek de beslissing valt bij de exegese van het Oude Testament?*⁵⁶

1.4 De opzet van dit boek

Centraal in deze studie staan de opvattingen in het twintigste-eeuwse Nederland over de verzoening tussen God en mens in Christus. Deze opvattingen staan niet los van de ideeën die elders en door de tijd heen over verzoening zijn geformuleerd. Al bij een vluchtige blik op de beschikbare literatuur blijkt dat ‘verzoening’ geen eenduidig begrip is. Bovendien wordt dit begrip in verband gebracht met allerlei andere noties uit de dogmatiek, die op hun beurt ook weer meerdere betekenissen hebben⁵⁷.

Oriënterend onderzoek wekte bij mij de indruk dat zowel het woordgebruik als het gedachtegoed van de duitse theoloog Albrecht Ritschl (1822-1889)⁵⁸ zeker in de eerste helft van de twintigste eeuw een dominante invloed hebben gehad op de discussies over verzoening in Nederland. Ritschl heeft scherp onderscheid gemaakt tussen twee typen verzoeningsleer, de anselmianse en de abaelardische, respectievelijk genoemd naar Anselmus van Canterbury (1033-1109) en diens jongere tijdgenoot Petrus Abaelardus (1079-1142)⁵⁹. Ritschl heeft een duidelijke voorkeur voor het abaelardische type, vooral vanwege de grote nadruk die daarin wordt gelegd

⁵⁴ Maass, ‘כפר’, in: *THAT*, Bd. 1, 851-854 en Janowski, *Sühne*, 357-359. Vergelijk echter E. Noort, die onder verwijzing naar Janowski en Gese spreekt over een bewust herschrijven van de voor-exilische verzoeningsvoorstellingen in de (na)exilische theologie van de zogeheten *Priestercode* (‘Verzoening en geweld in de Hebreeuwse bijbel’, in: *Wereld en Zending* 26 [1997/1], 26v).

⁵⁵ A.F.N. Lekkerkerker (1913-1972) heeft zich als hervormd predikant en later als kerkelijk hoogleraar te Groningen nadrukkelijk beziggehouden met de verzoening. Hij heeft de verzoening vooral benaderd als een geïsoleerd thema, zonder de relatie tot het bredere kader van de christelijke geloofsleer aan de orde te stellen. In zijn boek *Het evangelie van de Verzoening* (1966) heeft hij zijn ideeën het meest uitgebreid aan de orde gesteld. Het gaat daarin niet alleen om ‘fragmenten’ uit de geschiedenis en om ‘aspecten’ van de verzoening in het Oude en Nieuwe Testament, maar vooral ook om de prediking van de verzoening in de eigen tijd en de (politieke) toepassing daarvan op de relatie tussen mensen en volken.

⁵⁶ Lekkerkerker, *Gesprek*, 60. Diezelfde vraag had hij eerder gesteld in een recensie van het tweede deel van de *Christologie* van Korff (‘Subject’, 49). Zie § 4.4 voor Korff.

⁵⁷ Berkouwer schrijft in 1936: *Een van de meest zorgwekkende symptomen in de theologische verwikkelingen onzer dagen is wel, dat verschillende theologische termen bij den één dezen en bij den ander dien inhoud hebben* (Karl Barth, 224). Zo’n tien jaar later stelt Brouwer: *Al te veel handelt men over deze begrippen* [sc.: offer, Jes. 53, plaatsvervanging, gerechtigheid, zonde, schuld, vergeving], *alsof ze geen toelichting nodig hebben* (*Verzoening*, 8).

⁵⁸ In § 2.4 wordt het gedachtegoed van Ritschl besproken. Meijering noemt Ritschl de *na Schleiermacher belangrijkste duitstalige systematische theoloog van de negentiende eeuw* (Berkhof, 190).

⁵⁹ Ritschl, *RuV* 1, 32v, 42, 48-51, 539 en 558v. Zie ook Wenz, *Geschiede* 1, 23 en § 2.2 voor Anselmus en Abaelardus. Volgens zijn iets jongere tijdgenoot Martin Kähler (1835-1912) heeft Ritschl als eerste in de geschiedenis zo’n scherp onderscheid gemaakt (*Versöhnung*, 31). Gottschick meende zelfs dat Ritschl de opvatting ingang heeft doen vinden dat deze twee typen verzoeningsleer al in de middeleeuwen naast elkaar hebben bestaan (‘Studien’, in: *ZKG* 23 [1902], 342).

op de liefde van God. Het juridische karakter van de anselmiaanse verzoeningsleer wijst hij af.

Opmerkelijk is dat het door Ritschl gemaakte onderscheid tussen deze twee typen verzoeningsleer vrijwel zonder kritische reflectie in de nederlandse theologie lijkt te zijn geaccepteerd en overgenomen. Er is echter nogal wat af te dingen op de scherpe tweedeling die hij maakt. Bovendien gebruikt hij de woorden verzoening en rechtvaardiging op een manier die haaks staat op het 'gewone' reformatische spraakgebruik.

De variatie in woordgebruik met betrekking tot noties rond verzoening dreigt een goed verstaan van de inhoudelijke verschillen te belemmeren. Daarom schets ik in hoofdstuk 2 eerst de hoofdlijnen van het spreken over verzoening door de eeuwen heen, inclusief de in samenhang daarmee gebruikte begrippen. In hoofdstuk 3 wordt vervolgens ingegaan op de situatie in Nederland. Om de verschillende visies op verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland te kunnen plaatsen in hun historische context, worden eerst de daaraan voorafgaande theologische ontwikkelingen beschreven.

De toenemende spanning tussen orthodoxie en modernisme heeft in de negentiende eeuw geleid tot het ontstaan van verschillende stromingen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk en tot daadwerkelijke afsplitsingen. Omdat ik mij in dit onderzoek wil richten op de breedte van de nederlandse kerk, komt ook de positie van andere denominaties kort ter sprake. Rond het jaar 1900 schreef Herman Bavinck (1854-1921) zijn *Gereformeerde Dogmatiek*. In de laatste paragraaf van hoofdstuk 3 besteed ik aandacht aan de daarin weergegeven visie op verzoening en de oudtestamentische onderbouwing daarvan. Deze beschrijving zal dienen als achtergrond voor de bespreking van de twintigste-eeuwse dogmatici en hun ideeën over verzoening.

De hoofdstukken 4 tot en met 7 bieden in min of meer chronologische volgorde een bespreking van de verschillende visies op verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland. Mijn streven is inzichtelijk te maken hoe deze opvattingen zich ten opzichte van elkaar verhouden. Drie soorten auteurs spelen in deze hoofdstukken een rol. De grootste groep bestaat uit dogmatici die zich in den brede hebben bezighouden met hun vakgebied en door hun oeuvre een stempel hebben gedrukt op of een nieuwe impuls hebben willen geven aan de ontwikkeling van de dogmatiek in kerkelijk Nederland. Daarnaast heb ik gekeken naar dogmatici met een bijzondere belangstelling voor het Oude Testament. De derde groep wordt gevormd door auteurs die aanleiding hebben gegeven tot een kerkelijke discussie over het onderwerp verzoening.

Er is in de twintigste eeuw in Nederland zeer veel geschreven over verzoening. Aan de hand van de aandachtspunten die eerder in dit hoofdstuk zijn geformuleerd, heb ik een nadere selectie gemaakt. Mijn aandacht is met name gericht op publicaties waarin de verzoening in Christus wordt verstaan als wezenlijk deel van de christelijke geloofsleer en op die visies die duidelijk maken wat er verzoend moe(s)t worden. Verzoening tussen God en mens in Christus veronderstelt immers dat er in de oorspronkelijke verhouding tussen beide partijen 'iets' is misgegaan. Om de

verschillende visies op verzoening goed te kunnen verstaan, is het nodig te weten hoe een auteur aankijkt tegen het begin van de relatie tussen God en mens en de inwerking van het kwaad dan wel de zonde daarop.

De twintigste-eeuwse publicaties die aanleiding hebben gegeven tot discussie over verzoening, worden bevraagd op de genoemde aandachtspunten om vast te stellen of zij van belang zijn voor mijn onderzoek. Het gaat hierbij enerzijds om boeken, te weten de tweedelige *Christologie* van Korff (§ 4.4), het proefschrift van Wiersinga (§ 5.5) en *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema* van de nieuwtestamenticus Den Heyer (§ 7.3). Anderzijds komen in paragraaf 5.5 het artikel van Smits met de geruchtmakende uitspraak *geef mijn portie maar aan fikkie* aan de orde en de in opdracht van de nederlandse bisschoppen vervaardigde *Nieuwe Katechismus* waarin op eigentijdse wijze wordt gesproken over de verlossing door de dood van Jezus. De velerlei reacties die deze publicaties hebben opgeroepen, blijven in principe buiten beschouwing omdat het daarin vrijwel altijd gaat om verzoening als los onderwerp en vaak ook slechts over een specifiek aspect van de verzoening.

Zoals gezegd zijn niet alleen de christelijke opvattingen over enerzijds God en mens en anderzijds schepping en zonde grotendeels ontleend aan het Oude Testament, ook de nieuwtestamentische beschrijvingen van de betekenis van het werk van Christus gaan veelal daarop terug. Toch is het aantal dogmatici met een uitgesproken aandacht voor het Oude Testament in het twintigste-eeuwse Nederland beperkt. Miskotte en Van Ruler staan erom bekend, maar vanwege de invloed van hun oeuvre maken zij zonder meer deel uit van de groep van systematisch theologen die in dit onderzoek wordt besproken. Hun visie op verzoening en de oudtestamentische onderbouwing daarvan worden weergegeven in paragraaf 5.3.

In de hoofdstukken 4, 5 en 7 komen verder de opvattingen aan de orde van respectievelijk Heering, Noordmans, Schilder, Berkouwer, Berkhof, Kuitert, Wentsel en Van de Beek. Op voorhand wordt daarbij aangenomen dat het grotere perspectief van de geloofsleer een rol speelt in hun visie op de verzoening. Schillebeeckx heeft een prominente plaats in hoofdstuk 6 omdat hij als enige van de twintigste-eeuwse dogmatici een uitgebreide exegetische verantwoording heeft gegeven van zijn visie op heil en verzoening in het kader van de gehele christelijke geloofsleer.

Met het oog op de oudtestamentische onderbouwing van de verschillende beschrijvingen van het verzoenend werk van Christus zal worden nagegaan naar welke noties, beelden en verhalen uit het Oude Testament elk van de te bespreken auteurs verwijst. Daarnaast wordt gelet op het al dan niet verwerken van de resultaten van exegetisch onderzoek in de dogmatische keuzen. Ten einde de betekenis van de verwijzingen naar het Oude Testament op waarde te kunnen schatten en de verschillende accenten met betrekking tot de verzoening goed te kunnen verstaan, wordt per auteur eerst een korte schets gegeven van de theologische context waarin hij heeft gefunctioneerd. Aansluitend geef ik een beschrijving van zijn visie op verzoening in relatie tot andere noties uit de geloofsleer, in het bijzonder tot schepping en zonde. Ook komt aan de orde of iemand uitgaat van de klassieke trits schepping – zondeval – verlossing, dan wel van een meer of minder evolutionistisch wereld-

beeld. Een belangrijk punt van aandacht daarbij is wat er wordt verstaan onder de zonde dan wel het kwaad.

Vanzelfsprekend komen in de besprekingen van de afzonderlijke auteurs ook de positieve dan wel negatieve beoordelingen van de verschillende visies uit de theologiehistorie aan de orde en ieders gebruik van begrippen met betrekking tot noties rond verzoening. In het bijzonder is mijn aandacht gericht op de vraag of in het spreken over verzoening zowel de kant van God als de kant van de mens, of slechts één van beide kanten aan de orde komt⁶⁰. Omdat ik in het concluderende hoofdstuk 8 niet terugkom op de afzonderlijk besproken theologen, rond ik elke beschrijving af met een persoonlijk oordeel en een waardering van de betreffende visie met het oog op (de opbouw van) het geloof van de christelijke gemeente.

In hoofdstuk 8 worden de bijeengebrachte theologiehistorische, dogmatische en oudtestamentische gegevens geordend. Op basis van het verzamelde materiaal en de Bijbel geef ik daar tevens in hoofdlijnen aan wat naar mijn oordeel respectievelijk in het Oude en het Nieuwe Testament van belang is met het oog op de relatie tussen God en mens. Bezien zal worden of de door de twintigste-eeuwse dogmatici bijeengebrachte oudtestamentische teksten dan wel noties ter onderbouwing van hun visies op de verzoening in Christus kunnen helpen om in het huidige tijdsgewricht duidelijker te spreken over dit zo wezenlijke onderdeel van de christelijke geloofsleer.

⁶⁰ Zie het slot van § 2.5 voor het ‘met twee woorden’ spreken over verzoening.

2 Verzoening in theologiehistorisch perspectief

2.1 Inleiding

Grotendeels op basis van secundaire literatuur geef ik in dit hoofdstuk in grote lijnen aan hoe de ideeën over verzoening zich gedurende de geschiedenis van de kerk hebben ontwikkeld. Vanuit mijn oriëntatie op de twintigste-eeuwse literatuur heb ik me eerst verdiept in het gedachtegoed van Ritschl en in dat van Ferdinand C. Baur (1792-1860), wiens boek over de geschiedenis van de verzoeningsleer grote indruk heeft gemaakt op Ritschl¹. Omdat beiden een uitgesproken mening hebben over het werk van Anselmus en Abaelardus en dat werk ook in de nederlandse discussies over de verzoening een rol speelt, heb ik vervolgens mijn aandacht gericht op de ideeën van deze twee middeleeuwers. Mijn beschrijving van de geschiedenis is weliswaar chronologisch geordend, maar ik richt mij in het bijzonder op het verband tussen de visie van Ritschl en die van Anselmus en Abaelardus.

De periode tot aan Anselmus, dat wil zeggen de eerste duizend jaar van de kerkgeschiedenis, komt slechts summier aan de orde en vormt in paragraaf 2 eigenlijk alleen een inleiding op mijn beschrijving van de opvattingen over verzoening bij Anselmus en Abaelardus. De interpretatie van het werk van Anselmus is in de laatste decennia van de twintigste eeuw ingrijpend veranderd². Als gevolg daarvan worden tegenwoordig andere accenten gelegd in de beoordeling van diens opvatting over verzoening en is er sprake van een meer positieve waardering in vergelijking met de voorafgaande anderhalve eeuw³.

Gaandeweg het onderzoek is mij gebleken dat onduidelijkheden over de inhoud van de begrippen ‘genoegdoening’ en ‘straf’ bepalend zijn voor de discussie over een al dan niet doorgaande lijn van Anselmus’ visie op verzoening naar wat wordt genoemd de klassiek reformatorische verzoeningsleer. Omdat ik mij in dit onderzoek wil richten op de twintigste-eeuwse opvattingen, zal ik de problematiek rond de verhouding tussen deze twee begrippen in paragraaf 3 van dit hoofdstuk slechts aanstippen op basis van recente literatuur⁴. Daarnaast wordt in

¹ B. Oberdorfer, ‘Albrecht Ritschl. Die Wirklichkeit des Gottesreiches’, in: Neuner en Wenz, *Theologen*, 184v. Zie § 1.4, eerste alinea, voor mijn indruk aangaande de relatie tussen Ritschl en het twintigste-eeuwse Nederland.

² Van den Brink spreekt over een aardverschuiving in het Anselmus-onderzoek. Hij onderscheidt vijf stappen in de verandering van het ‘traditionele’ naar het huidige beeld (‘Verzoening als motief’, 108-112).

³ In het recente onderzoek overheerst de mening dat Anselmus op het punt van de verzoening vaak is misverstaan dan wel dat er een karikatuur is gemaakt van zijn opvattingen.

⁴ Den Bok heeft bijvoorbeeld de vraag opgeworpen: *Kan het zijn dat de notie van strafdragen onder reformatorische theologen een zwaarder gewicht – en misschien ook een andere betekenis – heeft gekregen dan zij onder voor-reformatorische theologen had?* Hij wijst op een aantal nederlandse publicaties uit de laatste jaren van de twintigste eeuw waarin die vraag positief is beantwoord (‘Droeg hij onze straf?’, 29).

die paragraaf ingegaan op het denken over verzoening tijdens de verlichting en het idealisme.

In paragraaf 4 komt aan de orde hoe de al genoemde Baur de geschiedenis van de verzoeningsleer heeft beschreven en wat daarop de reactie van Ritschl is geweest. Laatstgenoemde wilde zich niet beperken tot het beschrijven van de geschiedenis van die leer, maar kwam met een in zijn eigen ogen volstrekt vernieuwde visie op de verzoening. Ter afronding van dit hoofdstuk maak ik in paragraaf 5 de balans op met betrekking tot de lijn van Anselmus en Abaelardus via de klassieke verzoeningsleer naar het negentiende-eeuwse gebruik van de termen ‘anselmiaans’ en ‘abaelardisch’. Op grond van mijn bevindingen zal ik aangeven waarom ik in het vervolg van dit onderzoek in het bijzonder let op de vraag of in het spreken over verzoening zowel de kant van God als de kant van de mens, of slechts één van beide kanten aan de orde komt.

2.2 Van de vroege kerk naar Anselmus en Abaelardus

Velen zijn van mening dat het begrip ‘verzoening’ vanaf het begin van het christendom een centrale plaats heeft gehad in het geheel van de geloofsopvattingen⁵. Tot een algemeen aanvaarde uitspraak over de verzoening is de kerk echter nooit gekomen⁶. In de vroege kerk stonden de geloofsverkondiging en de theologie volstrekt in het teken van het heil van God in Jezus Christus, die ‘voor ons’⁷ mens is geworden, geleden heeft, gestorven is en opgestaan⁸. Hoewel in de na-apostolische tijd de *Versöhnung* met name zou zijn gezien als *Sühnung* en delging van de schuld door het bloed van Christus⁹, zou daarna onder invloed van de gnosis en de filosofie de aandacht al vrij snel zijn verschoven van verzoening naar verlossing van het kwaad en naar het herstel van de oorspronkelijke, ongerepte staat van de mensheid¹⁰.

Irenaeus († ± 200) en Athanasius (± 295-373) hebben gewezen op het feit dat Christus door zijn menswording, dood en opstanding de mens heeft verlost van de dood en de vergankelijkheid¹¹. Augustinus (354-430) heeft veel aandacht besteed aan de verlossing van de zonde waarmee zijns inziens, sinds de in Gen. 3 beschreven zondeval, elk mens vanaf zijn geboorte is besmet en waarvan alleen God ons kan bevrijden¹².

⁵ McGrath schrijft zelfs: *The central teaching of the Christian faith is that reconciliation has been effected between God and sinful man through Jesus Christ, and that this new relation between God and man is a present possibility for those outside the church, and a present actuality for those within its bounds* (*Iustitia dei*, 1).

⁶ Lekkerkerker, *Het evangelie*, 135 en Flesseman-van Leer, *Geloven*, 100v. Baur was van mening dat er tot zijn tijd weinig aandacht was besteed aan de verzoeningsleer, onder andere omdat daarover nooit een kerkelijke strijd is gevoerd (*LdV*, 17).

⁷ Naar de griekse uitdrukking ὑπὲρ ἡμῶν (*hyper hēmoon*).

⁸ Studer en Daley, *Soteriologie*, 224v.

⁹ Ik wijs erop dat in deze opvatting *Versöhnung* en *Sühne* (vrijwel) samenvallen, ondanks het onderscheid in de griekse grondwoorden (§ 1.3, bij noot 34v).

¹⁰ F.H. Kettler, ‘Versöhnung V. Dogmengeschichtlich’, in: *RGK*³, Bd. 6, 1373.

¹¹ Wenz, *Geschichte* I, 57-60.

¹² McGrath, *Christian Theology*, 22.

Ook heeft Augustinus, net als bijvoorbeeld Gregorius de Grote (± 540-604), gesproken over het werk van Christus als verlossing uit de macht van de duivel. Door de zondeval van het eerste mensenpaar zou de duivel macht hebben gekregen over het hele menselijke geslacht. Maar deze zeggenschap verloor hij weer toen hij zich ten onrechte vergreep aan de zondeloze persoon van Christus¹³. De voorstelling van macht en invloed van de duivel op de mens is in de literatuur breed uitgesponnen en komt in allerlei varianten voor. Ondanks de kritiek die veel middeleeuwse auteurs op deze opvatting hebben uitgeoefend, heeft zij lange tijd grote invloed gehad¹⁴.

In de vijf eeuwen die volgden op de tijd van Gregorius de Grote, heeft de verdieping van de christelijke vroomheid en religiositeit in West-Europa een veel grotere rol gespeeld dan de ontwikkeling van theologische denkbeelden¹⁵. Dat veranderde met het optreden van Anselmus van Canterbury (1033-1109). Hij is de voornaamste theologische representant van de overgang naar een nieuwe tijd die aanvangt in de tweede helft van de elfde eeuw¹⁶. Deze tijd wordt gekenmerkt door grote veranderingen op alle terreinen van het leven en is gestempeld door optimisme, zelfvertrouwen en vreugdevolle liefde¹⁷.

Het thema van de liefde treft men zowel aan bij de vernieuwers als bij de behoudende personen van die tijd. Het gaat daarbij om de liefde van en voor God, de liefde van en voor mensen en de liefde voor zichzelf. Anders dan in het eerste millennium, toen de aandacht vooral uitging naar de goddelijkheid en heerschappij van Christus, komt er in deze tijd veel aandacht voor diens mens-zijn. De mens Christus werd object van hartstochtelijke devotie, maar ook voorbeeld van intense liefde tot God¹⁸.

Hervormingsgezinden kwamen tot het inzicht dat het heil van de mens niet geheel afhankelijk is van de macht en genade van een God wiens gunst moest

¹³ Wenz, *Geschiede* 1, 56v; Weingart, *The Logic*, 82v; Schmitt, in: Anselmus, *Cdh*, ix en Clanchy, *Abelard*, 283-285.

¹⁴ Angenendt, *Geschiede*, 157v; Dinzlbacher, *Europa*, 77 en 85v en idem, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998, 240. Ook Marcion (§ 1.2, noot 14) heeft de opvatting verkondigd dat de 'vreemde' God van liefde de vrijlating van de zondige mens heeft kunnen bewerken door een concessie te doen aan de schepper-god (Wenz, *Geschiede* 1, 56). Zie § 1.2, bij noot 20 voor de wisselende ideeën over de invloed van de duivel op het wereldgebeuren.

¹⁵ Angenendt, *Geschiede*, 34 en 37. Zie ook Baur, *LdV*, 147. Köpf heeft het ontbreken van theologische vernieuwingen in deze periode in verband gebracht met het opdringen van allerlei volken met een schriftloze cultuur. Zijns inziens was er in die tijd wel sprake van een levendig geestelijk en ook theologisch leven (*Theologen*, 10v).

¹⁶ Hauschild, *Lehrbuch* 1, 555 en 563 en Köpf, *Theologen*, 16. Dinzlbacher dateert de volle middeleeuwen van 1050-1250. Hij spreekt over *einen umfassenden Mentalitätswandel* en stelt dat zich in deze periode *fast alle menschlichen Verhältnisse ... veränderten* (*Europa*, 8).

¹⁷ Raedts spreekt over een enorme bevolkingsgroei met een ongekende mobiliteit van mensen, over een florissante economie en over utopische godzoekers, diepggravende filosofen en troubadours die in hun gedichten experimenteren met de liefde. Zijns inziens is er in de twaalfde en dertiende eeuw bovendien sprake van een rationalisme dat alleen een parallel heeft gehad in de verlichting van de achttiende eeuw ('Nescio: kennis en geloof in de twaalfde eeuw', in: P. Nissen en P. Raedts (eds.), *Bondgenoten of vijanden? De verhouding tussen geloof en wetenschap in de christelijke traditie*, Zoetermeer 2002, 39 en 42). Zie ook Constable, *Twelfth Century*, 300v.

¹⁸ Constable, *Twelfth Century*, 277-279, 285-288 en 327 en Dinzlbacher, *Europa*, 79-81 en 131-133.

worden gewonnen door voortdurende aanbidding¹⁹. Vanwege de vrijheid en de rede (*ratio*) die God aan de mens had gegeven, voelde men zichzelf bekwaam tot en verantwoordelijk voor een leven naar het voorbeeld van Jezus Christus (*imitatio Christi*) om zodoende God te leren kennen en lief te hebben²⁰. Het gebruik van de rede, de filosofie en andere wetenschappen als middel om in de theologie tot nader inzicht te komen, was echter ook onder de hervormers van die tijd niet onomstreden²¹.

Anselmus van Canterbury²², een benedictijner monnik afkomstig uit Aosta in Italië, heeft als leraar gewerkt aan de school van het klooster te Le Bec in Normandië. Al in 1063 werd hij prior van dat klooster en in 1078 abt. In 1089 werd hij aangewezen als opvolger van de aartsbisschop te Canterbury, maar vanwege politieke tegenwerking kon hij dit ambt pas vanaf 1093 onder blijvend moeizame omstandigheden invullen. Anselmus wordt gezien als wegbereider dan wel als vader van de scholastiek²³.

Kenmerkend voor de scholastiek is het streven de geopenbaarde heilswaarheid van het christelijk geloof door middel van de rede te funderen en uit te leggen²⁴. Deze vorm van theologie kwam in de twaalfde eeuw met name aan de kathedraal-scholen tot ontwikkeling met als doel het geloof van de gelovigen te versterken, beginners de weg te wijzen naar het ware geloof en het geloof te verdedigen tegenover ketters en anders-denken. Op grond van een nauwkeurige bestudering van de Bijbel, en ook van de (schriftuitleg van de) kerkvaders, trachtte men de belangrijkste noties zo te ordenen dat een samenhangend systeem dan wel een leer kon worden geformuleerd²⁵.

De verschillende interpretaties van Anselmus' visie op de verzoening zijn allemaal gebaseerd op diens in 1098 voltooide tweedelige werk *Cur deus homo* (Waarom God mens werd). Door middel van een uitgeschreven dialoog tussen hem

¹⁹ Kingma spreekt over benedictijner monniken die door een overmaat aan lezingen en gebeden in de kloosters de goede gezindheid van God voor de christelijke gemeenschap wilden afdwingen (*De mooiste*, 46).

²⁰ Constable, *Twelfth Century*, 285v en Kingma, *De mooiste*, 46-48, 53 en 56. Volgens Vanderjagt was ook Anselmus van mening dat gelovigen op eigen kracht, geholpen door Christus en tot Gods eer, het pad naar het eeuwig geluk kunnen vervolgen vanaf de plaats waar Adam en Eva misliepen. De conclusie van Anselmus zou zijn geweest: *Dus: vreest de duivel niet; alleen God komt vrees toe* (in: Anselmus van Canterbury, *Over de val*, 23).

²¹ Köpf, *Theologen*, 14v.

²² De onderstaande beschrijving van de visie van Anselmus op verzoening is ontleend aan Wenz, *Geschiede*, Bd. 1, 42-55; Den Bok, 'Hoe God weer eer krijgt', 286-298; idem, 'Droeg hij onze straf?', 5-30; Kienzler, 'Anselm', 43-45 en 54-60; Ter Schegget, *De menslievendheid*, 137-151; Beker en Hasselaar, *Wegen*, 40-42 en De Kruijff, *Het diepste woord*, 27-30.

²³ Hauschild, *Lehrbuch 1*, 555; A. Vanderjagt, in: Anselmus van Canterbury, *Over keuzevrijheid. De Libertate Arbitrii*, Kampen 1997, 12; Angenendt, *Geschiede*, 46 en Kienzler, 'Anselm', 43.

²⁴ In de twaalfde eeuw zag men de rede vooral als middel om te komen tot nadere zelfkennis en tot kennis van God. Bovendien kende men haar een belangrijke rol toe in de aansturing van het innerlijk (Kingma, *De mooiste*, 53). Tijdens de verlichting werd eveneens veel waarde toegekend aan de rede, maar toen werd zij vooral gezien als criterium waarmee de openbaringskennis getoetst kan worden (Beker en Hasselaar, *Wegen*, 108). Zie ook § 2.3, bij noot 106v.

²⁵ Reventlow, *Epochen*, 150-152 en Köpf, *Theologen*, 20 en 24v. Zie ook Peppermüller, die benadrukt dat in de tijd van de vroege scholastiek de systematische theologie uit de exegese voortkwam (in: Abaelardus, *Expositio*, Bd. 1, 23).

en een gesprekspartner genaamd Boso, heeft Anselmus in dit boek met redelijke argumenten willen aantonen dat de komst van Christus van Godswege noodzakelijk²⁶ was om verzoening tussen God en mens te bewerken. Bewust heeft hij zijn uitspraken geen kracht bij willen zetten door het aanhalen van teksten uit de Bijbel. Dit betekent echter niet dat de Bijbel voor hem niet belangrijk zou zijn. Integendeel, hij kiest voor een rationele benadering om anderen te overtuigen van de grote betekenis die de Schrift heeft als grondslag van het geloof²⁷.

In de redenering van Anselmus is de *honor* (eer) van God erg belangrijk. Beïnvloed door of in reactie op de hiërarchische feodale verhoudingen, de rechtsopvattingen en de praktijk van boetedoening uit die tijd, zag hij de gekwetste eer van God als de wezenlijke grond voor de menswording van God en het lijden van Christus²⁸. Maar het kwetsen van de eer van God betekent volgens Anselmus nog niet een aantasting van God zelf. Niemand kan God eren of onteren. Zijns inziens is het grote probleem dat de mens God de Hem verschuldigde eer onthoudt²⁹. Dat is zondigen³⁰.

Anders dan in het dualistisch wereldbeeld van zijn tijd gebruikelijk was, heeft Anselmus er de nadruk op gelegd dat God de oorsprong is van alle dingen. In zijn visie is de duivel slechts een gevallen engel die geen wezenlijke macht heeft over de mens³¹. Zijns inziens is er sprake van een door God geschapen universele wereldorde waarvan de mens deel uitmaakt. Hoewel de mens tot gemeenschap met God is bestemd en zijn voltooiing had kunnen bereiken door zich vrijwillig en volledig in Gods dienst te stellen, heeft hij door te zondigen het bereiken van dat doel

²⁶ In 1099/1100 heeft Anselmus in een meditatie duidelijk gesteld dat er geen sprake is van noodzaak met het oog op God, maar met het oog op de mens. De mens moet immers vanwege zijn (erf)zonde en schuld genoegdoening geven en verzoend en bevrijd worden ('A Meditation on Human Redemption', in: *Anselm of Canterbury*, ed. & transl. by J. Hopkins and H. Richardson, Bd. 1, Toronto/New York 1975² [1974], 139 en 143). Zie ook Den Bok, 'Hoe God weer eer krijgt', 290, noot 23.

²⁷ *Cur deus homo* van Anselmus staat bekend als een redenering '*remoto Christo*'. In de *praefatio* schrijft hij dat, terwijl Christus als het ware terzijde wordt gesteld alsof er nooit van Hem sprake was geweest, het boek toch met dwingende redenen bewijst dat het onmogelijk is dat een mens zonder Hem wordt gered (*Ac tandem remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo* (Cdh, 2). Zie ook Schmitt, in: Anselmus, Cdh, viii en x; Angenendt, *Geschichte*, 46; Colish, *Medieval Foundations*, 169 en Ter Schegget, *De menslievendheid*, 140v en 154, noot 9. Volgens Dinzelsbacher heeft Anselmus voor deze benadering gekozen omdat hij zich genoodzaakt zag in te gaan op argumenten die joden en moslims inbrachten tegen het christendom. Hij voegt daaraan toe dat het denkexperiment van de diepgelovige Anselmus het gevaar in zich droeg te leiden tot een filosofie *die schließlich ganz auf die Offenbarung verzichten wird* (Europa, 90).

²⁸ J. Hopkins en H. Richardson, in: *Anselm of Canterbury*, Bd. 3, Toronto/New York 1976, vii. Zie ook Hamm, 'Von der Gottesliebe', 20v en 24. Zoals bekend speelde in de feodale verhoudingen 'eer' een belangrijke rol, in de rechtsverhoudingen 'wraak' en in de boetepraktijk 'genoegehoening'.

²⁹ Anselmus, Cdh, 46-49 [Liber I, cap. XIV en XV]. Van Veluw bespreekt een aantal recente interpretaties van Anselmus waarin de eer van God wordt verstaan als de eer die de mens aan God is verschuldigd door te leven naar de orde van de schepping (De straf, 165-172).

³⁰ Zondigen is dus niets anders dan het verschuldigde niet aan God te geven (*Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum*; Anselmus, Cdh, 40 [Liber I, cap. XI]). Elders heeft hij 'kwaad' gedefinieerd als afwezigheid van een verschuldigd goed (*malum non est aliud quam absentia debiti boni*; geciteerd door Vanderjagt in: Anselmus van Canterbury, *Over de val*, 25, noot 21). Den Bok wijst erop dat Anselmus voor zijn omschrijving van de zonde teruggrijpt op de meest primaire relatie waarin mensen tot God staan: *de relatie van schepsel tot Schepper* ('Droeg hij onze straf?', 10).

³¹ Anselmus, Cdh, 20-25 [Liber I, cap. VII].

voor zichzelf onmogelijk gemaakt. Door niet ten volle te doen wat de wil van God is, heeft de mens de door God geschapen orde van de dingen verstoord. Deze orde moet worden hersteld omdat anders Gods bedoeling met de mens en met de wereld niet kan worden gerealiseerd³².

Volgens Anselmus is het duidelijk dat vergeving alleen niet voldoende is als reactie van Godswege op de zonde van de mens. Dan zou de verstoorde orde blijven bestaan³³. Zijns inziens kwam God daardoor voor de keuze te staan: óf straf óf genoegdoening (*aut poena aut satisfactio*)³⁴. Vanwege het ‘gewicht van de zonde’³⁵ zou uitvoering van de straf echter, tegen de bedoeling van God in, de vernietiging van zijn schepping betekenen. Daarom kon God, volgens de redenering van Anselmus, eigenlijk niet anders dan de voorkeur geven aan de optie van de genoegdoening³⁶. Omdat de mens niet in staat is om voldoende compensatie te geven voor de gekwetste eer van God, moest God daar zelf – als mens³⁷ – in voorzien.

Anselmus legt de nadruk op de vrijwilligheid waarmee Christus de dood op zich nam. Omdat Christus zonder zonde was, hoefde Hij niet te sterven³⁸. Zijn dood is daarom geen plaatsvervangende straf die God Hem vanwege de zonde van de mensen heeft opgelegd³⁹, maar een verdienste (*meritum*) waarmee de Zoon aan de Vader genoegdoening gaf voor wat de mens Hem tekort heeft gedaan en doet. Volgens Anselmus ligt het voor de hand dat de vrucht van Christus’ dood ten goede komt aan mensen die zich in de naam van de Zoon tot de Vader wenden. Immers, om hen te redden was Hij mens geworden. Mensen zouden tevergeefs navolgers (*imitatores*) van Jezus worden als zij niet zouden delen in zijn verdienste⁴⁰.

Petrus Abaelardus (1079-1142), filosoof en later ook theoloog, monnik en abt, is in zijn eigen tijd bejubeld om zijn scherpzinnigheid, maar ook twee keer door de

³² Anselmus heeft Gods plan met de mens geplaatst in het kader van schepping en eschatologie (Strijdt, *Structuur*, 74). Ook na de zondeval bleef God er volgens Anselmus op gericht om de mens tot gelukzaligheid (*beatitudo*) te voeren (Cdh, 78-87 en 90v [Liber I, cap. XXIII, XXIV en Liber II, cap. I]). De visie van Anselmus op verzoening is dus bepaald door zijn opvattingen over schepping, zonde en voltooiing (§ 1.2, bij noot 9v en 26-28).

³³ Hauschild, *Lehrbuch* 1, 559.

³⁴ Al in de tijd van de kerkvaders en zeker in de vroege middeleeuwen was genoegdoening (*satisfactio*) een belangrijk aspect van de boetedoening. Om in het laatste oordeel de straf van God te ontgaan, moest de gelovige tijdens zijn leven door gebed, vasten en aalmoezen genoegdoening geven voor de zonden die hij na zijn doop had begaan (Angenendt, *Geschichte*, 96v).

³⁵ Anselmus zegt in zijn dialoog met Boso: Je hebt nog niet overwogen van hoe groot gewicht de zonde is (*Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum* (Cdh, 74 [Liber I, cap. XXI]).

³⁶ Den Bok, ‘Droeg hij onze straf?’, 7-15 en ‘De twee klassieke motiveringen’, 47.

³⁷ Anselmus gebruikt de term *deus-homo*, God-mens (Cdh, 96 [Liber II, cap. VI]). Volgens het realisme van zijn tijd was (ook) in die ene God-mens de hele mensheid present en kon Hij zijn verdienste ten goede laten komen aan de rest van die mensheid (Van de Beek, *Jezus Kurios*, 191v). Anderzijds wordt door de term God-mens onderstreept dat God zelf het initiatief heeft genomen. Hoewel vaak is verondersteld dat God bij Anselmus het object is van de verzoening, stelt Ter Schegget dat Hij in diens betoog vooral het subject is (*De menslievendheid*, 143v).

³⁸ Anselmus, Cdh, 92v [Liber II, cap. II] en 106-117 [Liber II, cap. X en XI]. Den Bok wijst erop dat Anselmus niet alleen aan het sterven van Jezus, maar ook aan zijn leven verzoenende betekenis heeft toegekend. Beide waren nodig voor de genoegdoening (‘Droeg hij onze straf?’, 12, noot 27).

³⁹ Volgens Den Bok zijn bij Anselmus ‘verdiendheid’ en ‘onvrijwilligheid’ de essentiële aspecten van straf. Bij straf zou God de mens dwingen het aan Hem verschuldigde terug te geven (‘Droeg hij onze straf?’, 16, noot 36).

⁴⁰ Anselmus, Cdh, 150 [Liber II, cap. XIX].

kerk veroordeeld vanwege ‘ketterse’ denkbeelden⁴¹. Hij heeft zich net als Anselmus ingespannen om met behulp van de rede theologische thema’s inzichtelijk te maken. Abaelardus maakt onderscheid tussen geloofsuitspraken die niet met het verstand bewijsbaar zijn en gegevens uit de empirische werkelijkheid die met behulp van de rede tot een voorstelling (*conceptus*) van een groter verband kunnen worden gebracht⁴².

Centraal in de theologie van Abaelardus staat het handelen van God met zijn schepping. Zijns inziens kan God alleen maar doen wat Hij doet, omdat Hij altijd doet wat het beste is. Het hele universum moet dan ook naar Gods beste voorzienigheid zijn geordend. Ook het lijden en sterven van Christus moet de beste en dus de noodzakelijke manier zijn geweest om de mensheid te verlossen, hoewel God zijns inziens zeker meer mogelijkheden had tot verlossing⁴³.

Abaelardus bespreekt de verzoening in het tweede deel van zijn commentaar op de brief van Paulus aan de Romeinen (± 1135) en wel naar aanleiding van Rom. 3:26⁴⁴. Hoewel hij aanvankelijk in zijn preken de traditionele visie op het werk van Christus als overwinning op de duivel heeft vertolkt⁴⁵, weersprekt hij dat hier⁴⁶. Ook zet hij zich expliciet af tegen het idee dat God het onschuldige bloed van zijn Zoon zou hebben gevraagd als genoegdoening voor de zonde van de mens⁴⁷.

⁴¹ Respectievelijk door de synode van Soissons in 1121 en door die van Sens in 1140 of 1141. Zie voor een korte introductie op het leven en werk van Abaelardus: Angenendt, ‘Peter Abaelard’, 148-160 en Peppermüller, in: Abaelardus, *Expositio*, Bd 1, 7-18.

⁴² Hauschild, *Lehrbuch* 1, 564-566. R. Rieger stelt met nadruk dat Abaelardus niet heeft geprobeerd het christelijk geloof rationeel te funderen, maar dat hij met behulp van de ratio heeft willen duidelijk maken waar het om gaat in het op zich niet te bewijzen geloof (‘Petrus Abaelard. Theologie im Widerstreit’, in: Köpf, *Theologen*, 66).

⁴³ Marenbon, *Abelard*, 209, 322v en 337. Volgens Marenbon heeft Abaelardus naar aanleiding van Gen. 2:17 zelfs gesteld dat de mens ná de zondeval beter kon worden dan hij daarvoor was geweest, omdat hij vanwege de verlossing door de dood van Christus meer reden heeft om God lief te hebben (249v).

⁴⁴ Abaelardus, *Opera theologica. Vol. I. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos, liber II*, 113 r. 124-118 r. 274. Volgens Reventlow is dit commentaar opmerkelijk omdat de traditionele, letterlijke uitleg van de Schrift daarin wordt verrijkt met omvangrijke uitweidingen over theologische kernvragen waarin Abaelardus persoonlijk positie kiest (*Epochen*, 155v en 160). Zie ook Buytaert, in: Abaelardus, *Opera*, 16 en Peppermüller, in: Abaelardus, *Expositio*, Bd. 1, 19 en 34-36. Volgens Peppermüller hebben velen niet gezien hoe belangrijk Abaelardus’ uiteenzetting naar aanleiding van Rom. 5:19 is voor diens visie op verzoening. Abaelardus zou daar een nieuwe interpretatie hebben gegeven van de op Augustinus gebaseerde leer van de erfzonde (‘Zum Römerbriefkommentar’, 121-123). Zie ook Reventlow, *Epochen*, 158.

⁴⁵ Clanchy, *Abelard*, 286.

⁴⁶ Abaelardus, *Opera*, 114 r. 135-116 r. 209. De mening van Abaelardus over de duivel speelde een rol bij de beschuldiging van ketterij in Sens (Clanchy, *Abelard*, 284). Op grond van een aan Abaelardus toegeschreven uitspraak over de duivel veronderstelt Peppermüller dat hij Anselmus’ *Cur deus homo* niet heeft gekend (‘Zum Römerbriefkommentar’, 117v).

⁴⁷ Abaelardus, *Opera*, 117 r. 234-238. Onduidelijk is of Abaelardus zich in deze passage al dan niet afzet tegen een onjuiste interpretatie van de ‘satisfactieleer’ van Anselmus (Weingart, *The Logic*, 82 en 88-93). Ook Anselmus heeft namelijk het idee afgewezen dat er onschuldig bloed moest vloeien om God tevreden te stellen. Hij laat zijn gesprekspartner Boso zeggen: Immers, het zou wonderlijk zijn als God zozeer in onschuldig bloed behagen schept, of het nodig heeft dat Hij slechts nadat deze is gedood de schuldige zou willen of kunnen sparen (*Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti*; *Cdh*, 38 [Liber I, cap. X]).

Nadat hij zijn vragen met betrekking tot de verlossing dan wel rechtvaardiging door de dood van Christus heeft uiteengezet, komt hij tot de voorzichtig geformuleerde conclusie dat Christus niet alleen door zijn woord, maar ook door zijn voorbeeld (*tam verbo quam exemplo*) in leven en sterven uit volkomen liefde tot God de mensen tot wederliefde heeft willen wekken⁴⁸. Door de incarnatie en het lijden van Christus kan de mens tot het besef komen dat God het uiteindelijke object is van onze liefde en tegelijk het uiteindelijke doel van al ons handelen⁴⁹.

Volgens Abaelardus is Christus het grote voorbeeld dat door de mens moet worden nagevolgd⁵⁰. Maar om gerechtvaardigd te worden, is zijns inziens ook geloof in deze Christus noodzakelijk. Zijn menswording is immers een mysterie dat niet met behulp van de logica uit de natuurlijke godskennis kan worden afgeleid. God heeft het ons geopenbaard en van ons wordt geloof verwacht⁵¹. Maar ook als de mens zich in geloof overgeeft aan dit mysterie van de menswording van Christus, dan nog zal hij niet in staat zijn tot een volmaakte liefde voor God. Daarom blijft de mens volgens Abaelardus voor zijn redding afhankelijk van Gods genade in Christus⁵².

Andere passages uit zijn commentaar op de Romeinenbrief laten zien dat Abaelardus het werk van Christus toereikend acht om de straf op de zonde voor de gerechtvaardigde mens te delgen⁵³. Maar een weerkerend thema is de noodzakelijke verandering bij de mens⁵⁴. Dit hangt nauw samen met zijn opvatting aangaande de zonde⁵⁵. Niet de concrete daad, maar de intentie waarmee iemand handelt, is volgens Abaelardus bepalend voor de vraag of hij schuldig is ten opzichte van God. Als de zondaar door de werking van de Heilige Geest tot inkeer en innerlijke verandering komt, wordt hij onmiddellijk door God in genade aangenomen en wordt zijn schuld vergeven⁵⁶. Door berouw komt de mens tot een vernieuwde, verzoende relatie met God en is het gevaar van eeuwige straf geweken. Maar ook volgens Abaelardus laat God geen zonde ongestraft. Daarom blijft tijdelijke straf

⁴⁸ Abaelardus, *Opera*, 117 r. 242 – 118 r. 255. Zie ook Peppermüller, *Auslegung*, 44 en 95.

⁴⁹ Marenbon, *Abelard*, 288, 290 en 303.

⁵⁰ Marenbon, *Abelard*, 322v; Peppermüller, *Auslegung*, 97 en Weingart, *The Logic*, 173v.

⁵¹ Marenbon, *Abelard*, 327-330; Peppermüller, *Auslegung*, 75-78 en Reventlow, *Epoche*, 159.

⁵² Peppermüller, *Auslegung*, 71, 85v en 101 en Marenbon, *Abelard*, 295-297. Naar aanleiding van Rom. 3:25 stelt Abaelardus dat de verzoening alleen bestemd is voor de gelovigen (*Et quia non omnibus sed solis credentibus haec propitiatio proponitur a Deo, id est constituitur, addit PER FIDEM, quia eos solos haec reconciliatio contingit, qui eam crediderunt et expectaverunt*; *Opera*, 112 r. 89-92). In zijn uitweiding bij Rom. 3:26 staat bovendien dat Christus alleen de uitverkorenen heeft bevrijd (*Sed cum solos electos liberaverit ...*; 114 r. 138v).

⁵³ Marenbon, *Abelard*, 330v en Peppermüller, *Auslegung*, 100-104. Peppermüller meent dat Abaelardus door deze uitspraken over de objectieve verzoening door het lijden van Christus, bewust of onbewust, in de pas probeerde te blijven met de kerkelijke traditie waarin niet het individuele heil van de mens, maar het collectieve heil van de mensheid centraal zou hebben gestaan (118-120).

⁵⁴ Peppermüller stelt dat het Abaelardus in zijn exegese van de brief aan de Romeinen primair ging om de individuele mens die voor zijn handelen, verlossing of verdoemenis persoonlijk verantwoordelijk is ('Zu Abaelards Paulusexegese und ihrem Nachwirken', in: Thomas, *Petrus Abaelardus*, 218). Zie ook Peppermüller, in: Abaelardus, *Expositio*, Bd. 1, 43v en 'Zum Römerbriefkommentar', 121.

⁵⁵ Zonde is schuld en schuld is niets anders dan verachting van God, aldus Abaelardus in *Sententie Parisienses* (Marenbon, *Abelard*, 27). Volgens hem kan een mens niet met schuld (*culpa*) worden geboren (Peppermüller, 'Zum Römerbriefkommentar', 121). Zie ook noot 44 van deze paragraaf voor zijn visie op de erfzonde.

⁵⁶ Weingart wijst erop dat Abaelardus, net als Anselmus, het idee verwerpt dat God zelf beschadigd wordt door de zonde van de mens (*The Logic*, 58). Zie ook bij noot 29 van deze paragraaf.

in de wereld of louterende straf later als boetedoening noodzakelijk⁵⁷. Los daarvan is Abaelardus ervan overtuigd dat verkeerde daden, ook de niet gewilde, bestraft moeten worden door de wereldlijke overheid⁵⁸.

De visies van Anselmus en Abaelardus zijn gewoonlijk voorgesteld als elkaars tegenpolen⁵⁹. In navolging van Baur wordt de opvatting van Anselmus meestal aangeduid als een 'objectieve' verzoeningsleer. Door Baur werd deze aanduiding gebruikt voor het metafysische proces dat door de dood van de Verzoener objectief is volbracht⁶⁰. Na Baur is het 'objectief' echter ook wel in die zin opgevat dat God het object van de verzoening zou zijn geweest. De verzoeningsleer van Abaelardus wordt daarentegen aangeduid als een 'subjectieve', omdat de verandering oftewel de bekering van het subject mens de basis zou zijn voor een nieuwe harmonie met God⁶¹. Ritschl heeft de opvatting van Anselmus gekarakteriseerd als een juridische rechtvaardigingsleer⁶² en als zodanig geplaatst tegenover de leer van de liefde bij Abaelardus. Veel twintigste-eeuwse theologen zijn Ritschl daarin gevolgd.

Bij nadere beschouwing blijkt er echter een grote overeenkomst tussen de opvattingen van Anselmus en Abaelardus te bestaan. In de eerste plaats moet erop worden gewezen dat beiden hebben geprobeerd de theologische vragen van hun tijd te benaderen met behulp van de rede. Bovendien gaan beiden uit van een monistisch wereldbeeld waarin God als Schepper van het al bij machte is het kwade, dat Hij niet heeft geschapen, te overwinnen⁶³. Beiden ontkennen dan ook dat Christus mens geworden is om de mensheid te bevrijden uit de macht van de duivel.

Net als andere scholastici hebben Anselmus en Abaelardus de relatie tussen Gods liefde en zijn gerechtigheid diep doordacht⁶⁴. Opmerkelijk daarbij is dat zij de betekenis van enerzijds het begrip gerechtigheid (*iustitia*) en anderzijds de verschillende termen voor het begrip liefde (*caritas*, *dilectio* en *amor*) zeer nauw

⁵⁷ Hamm, 'Von der Gottesliebe', 23-27; Angenendt, *Geschichte*, 99 en 644-646 en Peppermüller, *Auslegung*, 144v. Ten tijde van de scholastiek werd de loutering in het vagevuur steeds nadrukkelijker verstaan als een positieve fase op weg naar de eeuwige vreugde bij God. Door die loutering zou genoegdoening worden gegeven aan de goddelijke gerechtigheid waardoor God vergeving kon schenken als teken van Zijn barmhartigheid. Hiermee werd afstand genomen van het dualistische wereldbeeld, waarin de duivel en de boze geesten heerschappij voerden in het vagevuur (Angenendt, *Geschichte*, 706-708 en 711).

⁵⁸ Marenbon, *Abelard*, 337 en Th. Noordman, *Economie en filosofie in de Vroege Middeleeuwen 750-1250*, Hilversum 1996, 257.

⁵⁹ Weingart, *The Logic*, vii en Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 98v. Zoals vermeld in § 1.4, eerste alinea, heeft Ritschl deze tegenstelling met kracht geponeerd.

⁶⁰ Zie § 2.4, bij noot 135.

⁶¹ Dingemans, *De stem*, 528 en 530 en De Kruijf, *Het diepste woord*, 26v.

⁶² Beker en Hasselaar, *Wegen*, 198. McGrath stelt ten aanzien van de rechtvaardigingsleer: *Of the several concepts that have been used within the Christian tradition to articulate the reconciliation effected by God with the world through Christ, perhaps the most important is that of justification (Iustitia dei, xi)*. Zijns inziens heeft deze leer alleen in de westerse kerk een belangrijke plaats gekregen (3). Net als andere theologische leerstellingen zou ook deze leer in de loop van de tijd telkens veranderd zijn onder invloed van culturele omstandigheden (x).

⁶³ Weingart, *The Logic*, 89 en Marenbon, *Abelard*, 253.

⁶⁴ Angenendt, *Geschichte*, 707 en 711. Volgens Kienzler gaat de problematiek van de verhouding tussen de gerechtigheid en barmhartigheid van God terug op de geschriften van Paulus en verdient ze als theologische opgave blijvend aandacht ('Anselm', 54v en 59).

aan elkaar verwant achten⁶⁵. Weliswaar heeft Anselmus grote nadruk gelegd op de onontkoombaarheid waarmee God aan zijn eigen gerechtigheid gebonden is⁶⁶, maar hij heeft tevens gewezen op de grote liefde van God voor de mens die zichtbaar is geworden in de gave van zijn Zoon. Bijna als een mathematicus zet Anselmus uiteen dat vanwege de gerechtigheid van God herstel van de orde in de schepping noodzakelijk was⁶⁷ en dat God daarin zelf heeft voorzien vanwege zijn grote barmhartigheid en liefde voor de mens⁶⁸. God bewijst zijns inziens zijn liefde in de manier waarop Hij recht doet⁶⁹. Abaelardus beschrijft gerechtigheid vooral als de ‘wil’ van God. Zijn gerechtigheid, die gelijk is aan zijn liefde, manifesteert zich in zijn daden⁷⁰. Maar ook wanneer een mens streeft naar gerechtigheid als hoogste deugd, hangt dat volgens Abaelardus samen met de wil van die mens. Ook in dat geval zou hij gerechtigheid identificeren met liefde⁷¹.

De overeenkomst tussen Anselmus en Abaelardus betreft echter niet alleen de logische benadering van de theologie en de nauwe verwantschap die zij zien tussen liefde en gerechtigheid. Zij stemmen ook overeen in de nadruk die zij leggen op de incarnatie als teken van Gods betrokkenheid bij zijn schepping en van zijn liefde voor de mens. Beiden noemen de mens Christus een voorbeeld ter navolging⁷². Naast de menswording van Christus achten Anselmus en Abaelardus ook diens lijden en sterven noodzakelijk voor de verzoening. Naar beider mening heeft God het initiatief genomen tot opheffing van de breuk die door de zonde tussen God en mens is ontstaan, maar de mens moet de aangeboden genade aannemen⁷³.

Met betrekking tot de verzoening tussen God en mens in Christus is er één punt van verschil aan te wijzen tussen Anselmus en Abaelardus. In *Cur deus homo* legt Anselmus de nadruk op ‘het zijn van God’ en wat dat betekent voor zijn handelen

⁶⁵ Zie voor Anselmus: Wenz, *Geschichte*, Bd. 1, 49 en Southern, *Saint Anselm*, 213v en voor Abaelardus: Peppermüller, *Auslegung*, 85v en Marenbon, *Abelard*, 291v.

⁶⁶ Angenendt, *Geschichte*, 97.

⁶⁷ Vanderjagt wijst erop dat Anselmus in zijn geschrift *De concordia* zijn lezers ervan heeft willen overtuigen dat God niet een wrede meester is die gebonden is aan zijn eigen noodzaak en eer (Anselmus van Canterbury, *Over de val*, 31). Zie ook Beker en Hasselaar, *Wegen*, 266 en Southern, *Saint Anselm*, 227. Den Bok onderstreept dat Gods gerechtigheid en barmhartigheid volgens Anselmus uitingen zijn van één integrale goedheid, de diepste aard van God. Die goedheid, en niet een of andere wet of recht(sorde) buiten of boven Hem, zou het handelen van God bepalen (‘Hoe God weer eer krijgt’, 289).

⁶⁸ Southern, *Saint Anselm*, 213v en 444 en Beker en Hasselaar, *Wegen*, 40v.

⁶⁹ Anselmus, *Cdh*, 152v [Liber II, cap. XX]. Zie ook Blei, ‘Gestorven’, 86 en Kienzler, die benadrukt dat Anselmus in het tweede deel van *Cur deus homo* uitsprekt dat de barmhartigheid van God diens gerechtigheid op onnavolgbare manier overtreft (‘Anselm’, 55 en 58v).

⁷⁰ Abaelardus, *Opera*, 113 r. 115-118: ... zodat Hij zijn gerechtigheid aan het licht brengt waarover we gesproken hebben, dat is de liefde, in deze tijd opdat Hij zelf rechtvaardig is door wil en rechtvaardigend door werkzaamheid ... (... *ut manifestaret iustitiam suam quam diximus, id est caritatem*, in hoc tempore *UT SIT IPSE IUSTUS voluntate ET IUSTIFICANS operatione* ...). Zie voor *iustitia, id est caritas* ook *Opera*, 112 r. 92v en 97.

⁷¹ Marenbon, *Abelard*, 291v.

⁷² Clanchy, *Abelard*, 286v en Marenbon, *Abelard*, 322v.

⁷³ Volgens Peppermüller vertegenwoordigt Abaelardus de leer: *Gott will, daß alle Menschen selig werden, wenn diese selbst wollen* (*Auslegung*, 74, noot 403). In een kritische reflectie op Anselmus schrijft Ter Schegget dat Anselmus’ betoog slechts uitkomt bij de mogelijkheid en niet bij de werkelijkheid van de verzoening. Om het heil werkelijk te vinden, moet de mens *naderen tot de genade, hij moet eraan deelnemen* ... (*De menslievendheid*, 145).

in Christus⁷⁴. Zijns inziens is het doel van de menswording van Christus de redding van de mens. Maar voor het antwoord op de vraag hoe iemand gered kan worden, volstaat Anselmus met een verwijzing naar de heilige Schrift⁷⁵.

Abaelardus daarentegen legt in zijn commentaar op Rom. 3:26 het accent niet op dat wat er is gebeurd aan de kant van God. Hoewel hij zich in andere geschriften intensief heeft beziggehouden met 'het zijn van de drieënige God', gaat hij hier vooral in op dat wat van de mens wordt verwacht. Zijns inziens moet de individuele mens worden geraakt en bekeerd tot liefde en gerechtigheid. Daartoe is Christus gekomen. Juist door het bewijs van Gods hoogste liefde in zijn lijden en sterven, zou het de mens mogelijk zijn gemaakt te komen tot de rechtvaardigende liefde⁷⁶.

Er is dus duidelijk sprake van een verschil in de benadering van de verzoening door Anselmus en Abaelardus omdat de een zich richt op de kant van God en de ander op die van de mens. Toch wordt in beide benaderingen de vernieuwing zichtbaar die zich rond het begin van de twaalfde eeuw heeft gemanifesteerd. In deze tijd ontwikkelde de mens in West-Europa namelijk niet alleen een ongekend vertrouwen in zijn vermogen om Gods schepping en God zelf te doorgronden, maar ook in het kunnen dragen van een eigen verantwoordelijkheid voor zijn relatie met God⁷⁷.

2.3 Van de twaalfde naar de negentiende eeuw

Abaelardus schijnt al snel na zijn dood in vergetelheid te zijn geraakt. Zijn werk als theoloog en filosoof zou slechts indirect hebben doorgewerkt, maar zijn liefdesrelatie met de twintig jaar jongere en uitzonderlijk hoog ontwikkelde Heloise (± 1101-1164) bleef tot de verbeelding spreken. Pas vanaf het einde van de achttiende eeuw staat Abaelardus zelf weer in de belangstelling van de geschiedschrijvers. De aandacht gaat dan in het bijzonder uit naar de scherpe tegenstelling tussen hem en de cisterciënzer abt Bernard van Clairvaux (1090-1153)⁷⁸. Friedrich D.E. Schleiermacher (1768-1834) zou volgens Ritschl met betrekking tot de verzoening in het spoor van Abaelardus zijn verder gegegaan. Onduidelijk is daarbij of Schleiermacher zelf heeft verwezen naar (teksten van) Abaelardus⁷⁹.

⁷⁴ Beker en Hasselaar, *Wegen*, 41 en Southern, *Saint Anselm*, 227.

⁷⁵ Hoe de mens echter deel kan krijgen aan een zo grote genade en hoe men onder haar leven moet, dat leert ons overal de heilige Schrift ... (*Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem accedendum et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra scriptura docet ...*; Anselmus, *Cdh*, 150 [Liber II, cap. XIX].)

⁷⁶ Peppermüller, *Auslegung*, 119 en 175v. In zijn commentaar op Rom. 3:22 spreekt Abaelardus over God die in Christus zich met onze natuur heeft verenigd en door zijn lijden in haar ons zijn hoogste liefde heeft bewezen (... *quod tenemus Deum in Christo nostram naturam sibi unisse et in ipsa patiendi summam illam caritatem nobis exhibuisse ...*; *Opera*, 112 r. 64-67), en verwijst dan naar Joh. 15:13. In de afronding van zijn uitweiding bij Rom. 3:26 verwijst hij naar hetzelfde vers en spreekt dan over een niet te overtreffen grote genade (... *qui nobis tantam exhibuit gratiam quae maior inveniri ... non potest*; *Opera*, 118 r. 259-261).

⁷⁷ Kingma, *De mooiste*, 36v.

⁷⁸ Peppermüller, in: Abaelardus, *Expositio*, Bd. 1, 18; L.M. de Rijk, 'Peter Abälard (1079-1142): Meis-ter und Opfer des Scharfsinns', in: Thomas, *Petrus Abaelardus*, 126v; Peppermüller, *Auslegung*, 88 en idem, 'Zum Römerbriefkommentar', 126; Angenendt, 'Peter Abaelard', 159 en N.M. Häring, 'Abelard Yesterday and Today', in: *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable*, Parijs 1975, 402v.

⁷⁹ Ritschl, *RuV 1*, 528 en 539.

De visie van Anselmus op de menswording van Christus en daarmee op de verzoening werd in zijn eigen tijd gewaardeerd, maar zijn theologische vakbroeders zijn hem daarin niet zonder meer gevolgd⁸⁰. Veel scholastici meenden dat de incarnatie en de kruisdood van Christus logischerwijs niet noodzakelijk waren voor het herstel van de goddelijke orde, terwijl die noodzaak centraal stond in de redenering van Anselmus⁸¹. De invloedrijke systematische denker Thomas van Aquino (1225-1274) was bijvoorbeeld van mening dat God de door de mens begane zonde ook uit genade had kunnen vergeven, zonder dat daar een genoegdoening tegenover stond en zonder dat God daardoor zelf onrechtvaardig zou worden⁸².

Anders dan Anselmus sprak Thomas niet over *aut poena aut satisfactio* (6f straf óf genoegdoening), maar over *poena satisfactoria* (genoegdoenende straf). Enerzijds doelde hij daarmee op de goede werken waarmee de mens, in aanvulling op de verdienste van Christus, zijn schuld ten opzichte van God kan verminderen. Anderzijds gebruikt Thomas de uitdrukking *poena satisfactoria* ook om aan te geven dat Christus de genoegdoenende straf geheel vrijwillig op zich heeft genomen ten gunste van de mens⁸³.

In de tijd van de reformatie⁸⁴, de bakermat van het protestantisme, stond met betrekking tot de verzoening tussen God en mens de vraag centraal op welke manier de zondige mens deel krijgt aan de verzoening die door Christus is bewerkt⁸⁵. De vraag of de menswording en het kruis van Christus noodzakelijkerwijs waren geschied, hield toen de gemoederen veel minder bezig⁸⁶.

⁸⁰ Gottschick, 'Studien', in: *ZKG* 22 (1901), 395 en 413v en Hauschild, *Lehrbuch* 1, 558. Zie ook Clanchy, *Abelard*, 283.

⁸¹ Schmitt, in: Anselmus, *Cdh*, xi; Wenz, *Geschichte* 1, 61 en Baur, *LdV*, 189v. Zie § 2.2, bij noot 26 en 32-37 voor de visie van Anselmus. Den Bok noemt Duns Scotus (± 1266-1308) één van Anselmus' grootste leerlingen. Als promovendus in de theologie heeft hij een compacte samenvatting gegeven van *Cur deus homo* en aan de hand daarvan betoogd dat de verlossing van zonde geen noodzakelijk motief kan zijn voor het lijden en sterven van Christus ('De twee klassieke motiveringen', 42v).

⁸² Wenz, *Geschichte* 1, 61v en Ritschl, *RuV* 1, 62-64. Vanwege het ontbreken van een noodzaak tot genoegdoening zou volgens Van Veluw de barmhartigheid van God tegenover zijn gerechtigheid zijn komen te staan. In reactie daarop zou in de late middeleeuwen het stillen van de toorn van God zijn opgekomen als nieuwe verklaringsmogelijkheid voor de noodzaak van de *satisfactio* (*De straf*, 172v).

⁸³ Gottschick, 'Studien', in: *ZKG* 23 (1902), 216-222 en 355. Volgens Den Bok was er bij Thomas van Aquino en een aantal van diens tijdgenoten sprake van een zekere identificatie van genoegdoening en strafdragen. Andere twaalfde- en dertiende-eeuwse denkers zouden expliciet hebben gezegd dat Christus was gekomen om in plaats van de mens de vereiste straf te dragen ('De twee klassieke motiveringen', 40 en 'Droeg hij onze straf?', 27).

⁸⁴ De aanduiding 'reformatie' wordt in dit onderzoek gebruikt voor de brede, pluriforme beweging die zich in de zestiende eeuw heeft losgemaakt van wat later genoemd wordt de rooms-katholieke kerk.

⁸⁵ Baur en Ritschl noemen dit de subjectieve kant van de verzoening. Zie § 2.2, bij noot 60v voor objectief – subjectief.

⁸⁶ De katholieke theoloog Schreurs schreef in 2004: *De traditionele onderwerpen van de christelijke soteriologie, met name de zogenaamde objectieve soteriologie, de verlossing van de mensheid door het offer van Christus aan het kruis, zijn echter nooit controversieel geweest tussen protestanten en katholieken. De tegenstellingen concentreerden zich vooral op de subjectieve verlossing ...* (*Werk*, 76). Zie ook de herderlijke brief *De tussenmuur* (14) en het in 2000 verschenen rapport *Jezus Christus*, waarin vanuit protestantse zijde expliciet wordt gesteld dat de kerkscheuring van de zestiende eeuw is voortgevloeid uit het verschil in inzicht over *de wijze waarop wij delen in de verzoening* (28).

Pestepidemieën, hongersnoden en slepende oorlogen maakten de late middeleeuwen tot een tijd van stagnatie en pessimisme. Dat in zo'n periode verlangen naar heil en zekerheid op de voorgrond komt te staan, is niet verwonderlijk. Vanuit de 'oude' visie, waarin de verhouding tussen mens en God werd gezien als een soort partnerachtige samenwerking, zou heilszekerheid zijn gezocht in *einer Multiplikation von Frömmigkeitsübungen*⁸⁷. De reformatorische theologie benadrukte daarentegen de volstrekte afhankelijkheid van God. Alleen door de genade van God zou een mens, dat wil zeggen een zondaar, tot zaligheid kunnen komen. Luther (1483-1546) legde daarbij grote nadruk op de rechtvaardiging door het van Godswege geschonken geloof en Calvijn (1509-1564) op de uitverkiezing door God vóór alle tijden⁸⁸.

Dat het hoe en waarom van de tot stand gekomen verzoening in het totaal van de felle discussies tussen de kerk van Rome en die van de reformatie geen belangrijke rol heeft gespeeld, blijkt onder andere uit het feit dat het concilie van Trente (1545-1563) zich over dit onderwerp niet heeft uitgesproken. Dit concilie, dat in reactie op het zich snel verbreidende protestantisme streefde naar de doorvoering van krachtige hervormingen in de moederkerk, heeft over de volgende thema's leerbeslissingen genomen: Schrift en traditie, erfzonde, rechtvaardiging⁸⁹, sacramenten, avondmaal, boete, laatste oliesalve, lekenkelk, kindercommunie, mis, vagevuur en aflaat. Door nauwkeurige omschrijvingen heeft dit concilie de rooms-katholieke kerk een grotere samenhang in de geloofsleer geschonken dan de kerk van de middeleeuwen ooit had gekend⁹⁰.

Afkeer van de misstanden in de bestaande kerk heeft in reformatorische kringen al snel geleid tot het vastleggen van de eigen standpunten in strijd- en leergeschrif-

⁸⁷ E.-A. Faber, 'Johannes Calvin. Theologe und Prediger des Lebens aus Heilsgewissheit', in: Jung en Walter, *Theologen*, 227.

⁸⁸ Kluiting, *Zeitalter*, 202. Kenmerkend voor de theologie van Luther zou zijn de nauwe, relationele verbinding tussen de schuldige, verloren mens en de rechtvaardigende, verlossende God (A. Beutel, 'Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator', in: Jung en Walter, *Theologen*, 51). De troosteloze werkelijkheid van zondaars in het alledaagse leven zou Luther hebben ervaren als de legitieme toorn van God in reactie op de zich van Hem afkerende mens. Maar omdat Christus naar zijn godheid zelf als gekruisigde die toorn heeft doorleden en gestild, mag zijns inziens elke gelovige weten dat hij daarvan is gered (Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 91-95). Th. Harnack beschrijft Luthers visie op de rechtvaardiging door het geloof als *den lebendigen, fruchtbaren, bis in die Ewigkeit hinein reichenden Verbindungspunct zwischen dem von Christo erworbenen und in ihm vorhandenen Heil, und dem von dem Gläubigen angeeigneten und in ihm wirksamen (Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Amsterdam 1969 [herdruk van Erlangen 1886], Bd. 2, 408)*. Zie voor Calvijns visie op de toepassing van het verlossende werk van Christus aan de uitverkorenen: H. Boersma, 'Calvin and the Extent of the Atonement', in: *The Evangelical Quarterly* 64/4 (1992), 333-355. Calvijn heeft in zijn *Institutie*, Boek II, hoofdstuk XVI en XVII veel aandacht besteed aan Christus die God de Vader met ons en ons met God heeft verzoend.

⁸⁹ Volgens H. Jedin is de kern van de toen vastgelegde leer dat de rechtvaardiging niet alleen bestaat uit de kwijtschelding van zonden, maar ook uit de heiliging en vernieuwing van de geestelijke mens (*Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg i.B. 1957, 261). McGrath wijst erop dat ondanks de omvangrijke *point-by-point exposition of the Catholic teaching* in het *decretum de iustificatione* er al direct na het concilie veel onenigheid was over de juiste interpretatie van dit decreet (*Iustitia dei*, 267v en 273-284; citaat op 267).

⁹⁰ Kluiting, *Zeitalter*, 289-293. Zie ook W. Dantine, 'Das Dogma im tridentinischen Katholizismus', in: *HDThG* 2², 497 en B. Hamm, 'Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?', in: *ZThK* 83 (1986), 5v. Jung en Walter spreken van een zodanig grote verscheidenheid in opvattingen gedurende de late middeleeuwen dat er gesproken moet worden van naast elkaar bestaande theologieën en filosofieën (*Theologen*, 9).

ten. Vanaf het begin was de verscheidenheid in opvattingen tussen de verschillende reformatoren groot en bovendien hebben zij hun eigen ideeën in de loop van de tijd aangescherpt dan wel bijgesteld. Desondanks hebben zij en met name hun opvolgers gestreefd naar uniformering van de reformatorische theologie⁹¹.

Vrij algemeen wordt aangenomen dat ook de zogeheten 'klassieke' verzoeningsleer in die tijd vorm heeft gekregen, maar voor zover ik heb kunnen nagaan is deze nergens exact beschreven. In de literatuur wijst men op begrippen die staan voor bepaalde aspecten van die leer zoals *placatio* (stillen van toorn), *expiatio* (uitboeten van schuld), *reconciliatio* (herstel van gemeenschap) en *satisfactio* (voldoening), en vooral in gereformeerde kring ook op noties als zoenoffer, bloedstorting, toorn van God, straffende gerechtigheid van God, verdienste van Christus en plaatsvervanging. Verondersteld wordt dat deze leer is gebaseerd op Anselmus' *Cur deus homo*, maar dan scherper en meer juridisch geformuleerd. Voor de nederlandse situatie wordt daarbij verwezen naar artikel 20-22 uit de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* (1561) en naar vraag en antwoord 11-17 uit de *Heidelbergse Catechismus* (1563)⁹². Gezien de beperkte doorwerking van *Cur deus homo* in de middeleeuwse theologie is het mijns inziens de vraag of dit geschrift in de reformatie zo'n belangrijke rol heeft gespeeld.

De onderlinge verhouding tussen met name de *Heidelbergse Catechismus* en *Cur deus homo* is nog steeds onderwerp van discussie. Er bestaat verschil van mening over de vraag hoe een al dan niet bestaande continuïteit tussen deze twee geschriften moet worden gewaardeerd⁹³. Verwarrend is dat velen erkennen dat er een fundamenteel verschil bestaat tussen de formulering van Anselmus en die van de reformatorische verzoeningsleer, maar desondanks de reformatorische leer aanduiden als anselmiaans. Anselmus heeft scherp onderscheid maakt tussen voldoening en straf en gesteld dat God niet voor straf maar voor voldoening heeft gekozen. De reformatoren daarentegen hebben een zwaar accent gelegd op het straflijden van Christus⁹⁴. Daarmee lijkt deze leer meer te staan in de lijn van middeleeuwse scholastici als Thomas van Aquino dan in die van Anselmus.

⁹¹ Jung en Walter, *Theologen*, 16-18. Zie ook Van Asselt, 'Verzoening in veelvoud?', 190.

⁹² Beker en Hasselaar, *Wegen*, 197v en De Knijff, 'Enkele aspecten', 114v. Zie ook Smits, 'De Christologie', 74, die in dit verband spreekt over de *Anselmiaanse satisfactie-leer in haar Gereformeerde vorm*.

⁹³ Van den Brink beschrijft de vier mogelijke posities: wel of geen continuïteit, die respectievelijk al dan niet positief wordt gewaardeerd. Voor elk van deze posities voert hij twintigste-eeuwse getuigen op ('Verzoening als motief', 95-114). Ook wijst hij erop dat de reformator Ph. Melanchthon (1497-1560) rond 1553 colleges heeft gegeven over *Cur deus homo*. In die tijd was Zacharius Ursinus (1534-1583), de belangrijkste opsteller van de *Catechismus*, één van diens studenten (97, noot 4). Overigens heeft Melanchthon volgens Meijering pas in 1553 kennis gemaakt met dit geschrift van Anselmus (*Klassieke gestalten*, 167).

⁹⁴ Den Bok stelt bijvoorbeeld dat zijns inziens drie aspecten essentieel zijn voor het begrip straf. Naast de 'verdiendheid' en 'onvrijwilligheid' die hij bij Anselmus heeft aangetroffen (§ 2.2, noot 39), zou ook het 'oordeelsaspect' noodzakelijk zijn. In samenhang met een beschouwing over de lichamelijke dood als zijnde wel of niet het gevolg van de zonde, laat hij de inhoud van het begrip straf een zodanige verandering ondergaan dat zijns inziens ook Anselmus gesproken zou kunnen hebben over het 'strafdragen' van Christus ('Droeg hij onze straf?', 16-27). Of op deze wijze recht wordt gedaan aan het denken van Anselmus, is mijns inziens twijfelachtig. Van Veluw, die de mening van Den Bok deelt, heeft het inhoudelijke verschil tussen juridisch genoegdoening schenken en straf ondergaan eerst geformuleerd als *dat het eerste vrijwillig gebeurt en gericht is op het slachtoffer*

Anders dan Thomas, die sprak van *poena satisfactoria* (genoegdoenende straf), gebruikten de reformatoren de term *satisfactio poenalis* (voldoening door straf). De achterliggende gedachte zou zijn dat de dood van Christus een straf was die Hij in de plaats van de zondige mensheid heeft moeten dragen. Zijn straflijden zou het zoenmiddel zijn dat genoegdoet aan Gods heilig recht⁹⁵.

Met name de gedachte dat God zelf zijn Zoon heeft gezonden om in de menselijke natuur de straf voor de zonden te dragen en zo aan Hem zijn rechtvaardigheid te betonen⁹⁶, heeft veel weerstand opgeroepen. Twee aspecten spelen daarbij een rol. In de eerste plaats is vanuit het Nieuwe Testament nauwelijks te onderbouwen dat Christus' kruisdood moet dan wel kan worden gezien als straf⁹⁷. Zeker voor een traditie die het *sola scriptura* (alleen de Schrift)⁹⁸ hoog in het vaandel heeft, is dat een ernstige bedenking⁹⁹. Anderzijds heeft de weerstand te maken met het

en dat het tweede de dader (meestal) onvrijwillig wordt opgelegd. Aan het slot van zijn onderzoek concludeert hij echter dat genoegdoening en straf ook gezien kunnen worden als twee aspecten van dezelfde actie, waardoor ook van het kruis van Christus gezegd kan worden dat het een straf was voor de zonden van de wereld (De straf, 186v en 203; citaat op 186).

⁹⁵ Van Asselt, 'Verzoening in veelvoud?', 196-198. Zie ook Baur, *LdV*, 309-314; Ritschl, *RuV* 1, 227 en 231; Strijd, *Structuur*, 279; Beker en Hasselaar, *Wegen*, 41v en Wenz, *Geschiede* 1, 63v. Volgens Ritschl waren straf en satisfactie in het Romeinse rechtssysteem wel, maar in de Germaanse rechtsopvatting geen correlate begrippen. Bovendien wijst hij op het onderscheid dat in de Westerse kerk ingang had gevonden tussen *freiwillige Bußentrachtungen* (*satisfactiones*) en *Kirchenstrafen* (*poenitentiae*; *RuV* 1, 40v; citaat op 41). F. Lakner meent dat de protestanten zijn teruggefallen op de 'oudklassieke straftheorie', die de straf- en lijdensverzoening zozeer op de voorgrond plaatst dat het element van de eigenlijke voldoening werd verdrongen. Hij vermeldt echter niet op wie deze theorie zou teruggaan, noch op welke bronnen hij deze mening baseert ('Voldoening', in: Rahner, *Sacramentum mundi* XII, 233).

⁹⁶ Zie artikel 20 uit de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Ritschl meent dat zowel in de Lutherse als in de gereformeerde traditie wordt geleerd dat de gerechtigheid van God noodzakelijkerwijs straf eist vanwege de zonde. De door de God-mens Christus *stellvertretende Erduldung der den Sündern gebührenden Strafe ist die der Gerechtigkeit Gottes entsprechende Genugthuung ...* (*RuV* 1, 265). De zeventiende-eeuwse theoloog F. Turretini, een representant van de protestantse scholastiek en de orthodox-gereformeerde opvatting, spreekt over een *necessitas absoluta* (absolute noodzakelijkheid) aangaande de gerechtigheid van God die eist dat de zonde wordt gestraft. Wanneer God besluit de mens te redden van de zonde, dan moet Hij dat zijns inziens doen op de wijze van genoegdoening door plaatsvervangend strafdragen (E. Westrik, 'Menswording tussen automatisme en willekeur. Francesco Turretini (1623-1687) over de motieven voor de incarnatie', in: Den Bok en Labooy, *Wat God bewoog*, 122-125).

⁹⁷ Van Asselt, 'Verzoening in veelvoud?', 196. Zijns inziens zouden de Nieuwtestamentische teksten die teruggaan op Jes. 53 een uitzondering vormen. Limbeck stelt echter dat het Hebreeuws in het geheel geen woord kent voor ons begrip straf (*Das Gesetz*, 4-8). Het Hebreeuwse woord מוֹסֵר (*mûsaar*) dat in Jes. 53:5 veelal is vertaald met 'straf' (NBV: 'werd getuchtigd'), komt van het werkwoord יָסַר (*jasar*) en wordt in het algemeen verstaan als een tuchtiging waarbij de vermanende dan wel pedagogische functie voorop staat. Het is dan ook opmerkelijk dat in een exegetisch woordenboek als het *THAT* zonder toelichting wordt geponoerd dat het substantief מוֹסֵר alleen in Jes. 53:5 betekent *Strafe/Leid ... wo stellvertretendes (Sühne-)Leiden eschatologisch ausgesagt wird* (M. Søbø, 'יָסַר jsr züchtigen', in: *THAT*, Bd. 1, 738-742; citaat op 741). Deze opvatting lijkt nadrukkelijk te zijn gekleurd door dogmatische vooronderstellingen.

⁹⁸ *Sola scriptura* wordt samen met *sola Christus*, *sola gratia* en *sola fide* (alleen Christus, alleen genade en alleen geloof) gerekend tot de theologische basisprincipes van de reformatie. Zie voor een korte omschrijving: Jung en Walter, *Theologen*, 16v.

⁹⁹ Tegen het einde van de negentiende eeuw heeft de orthodox-protestantse theoloog Kähler (zie Berkhof, *200 Jahre*, 138-146 voor een beschrijving van diens werk) zich veel moeite gegeven om aan te tonen dat in de reformatische traditie met recht wordt gesproken over de straf die Christus van Godswege heeft ondergaan. Zijn conclusie is dat het in het Oude Testament gaat om óf verzoening óf straf (*entweder Sühne oder Strafe*; vergelijkbaar met Anselmus' *aut poena aut satisfactio*) en dat

feit dat deze visie voeding heeft gegeven en geeft aan de opvatting dat God zozeer aan zijn eigen gerechtigheid is gebonden, dat Hij niet uit pure genade zou kunnen vergeven¹⁰⁰.

Mijns inziens hebben de reformatoren echter niet gezocht naar de juiste omschrijving van de begrippen genoegdoening en straf¹⁰¹. Gezien de kernnoties van de reformatie¹⁰² hebben zij alle nadruk willen leggen op de 'volkomen' genoegdoening door het offer van Jezus Christus. Goede werken van de mens, noch heilsbemiddeling door de kerk via de sacramenten kunnen daaraan iets toevoegen. *Want het is één van beide: of in Jezus Christus is niet alles wat voor ons heil nodig is; of dit alles is wel in Hem en dan heeft hij, die Jezus Christus door het geloof bezit, daarmee zijn gehele heil*¹⁰³.

De nadruk die in de reformatorische theologie is gelegd op de volstrekt van God afhankelijke mens, riep al snel weerstand op. De humanistisch gevormde jurist en lekentheoloog Faustus Socinus (1539-1604)¹⁰⁴ stelde dat de mens zelf verantwoordelijk is voor zijn daden en dat hij schuld, noch straf, noch verdienste kan overdragen op een ander. Met zijn ontkenning van de goddelijke drieëenheid, de incarnatie en ook het verzoenend lijden en sterven van Christus, heeft hij grote beroering veroorzaakt in zowel protestantse als rooms-katholieke kring.

Volgens Socinus is de mens Jezus de door God geschenken drager van volmaakte menselijke gehoorzaamheid, die beloond werd met de opstanding en bekleed met heerschappij. Zijns inziens is Jezus door zijn zedelijk voorbeeld tot verlosser geworden. Als wij in zijn voetsporen treden, zullen ook wij worden bevrijd van zonde en schuld. Het ethisch handelen van de individuele mens staat bij hem centraal: ten diepste moet de mens, die door de zonde van God vervreemd is, zich zelf naar God toekeren en zich met Hem verenigen. Van plaatsvervangende genoegdoening kan volgens Socinus geen sprake zijn.

de dood van Christus in het Nieuwe Testament wel in verband wordt gebracht het woord *Sühne*, maar niet met het woord *Strafe*. Desondanks antwoordt hij positief op de vraag of het begrip 'straf' geschikt is om aan te geven wat er in het Nieuwe Testament van deze dood wordt gezegd (*Versöhnung*, 385-397). Mijns inziens is dit zijn oplossing voor het omgaan met een spanning die volgens Meijering vaker een rol speelt in de reformatorische theologie: *vasthouden aan het reformatorische principe dat alleen de Schrift de norm voor de waarheid is en tegelijkertijd zo veel mogelijk uit de theologische traditie ... in de eigen theologie opnemen* (*Klassieke gestalten*, 191).

¹⁰⁰ Zie bijvoorbeeld Den Heyer, *Verzoening*, 135-137.

¹⁰¹ Ook al in de middeleeuwse traditie werd de kruisdood van Christus op verschillende manieren verbonden met de begrippen genoegdoening en straf (noot 83 van deze paragraaf). Het pleidooi van Den Bok voor een theologiehistorische doorlichting van het gebruik van deze begrippen bij afzonderlijke theologen, maar ook voor *perioden, stromingen en tradities* heeft vanuit historisch oogpunt zeker belang ('Droeg hij onze straf?', 29). Of een dergelijke doorlichting ook *inhoudelijk-theologisch* meer zicht geeft op het verstaan van de verzoening tussen God en mens in Christus, lijkt mij discutabel.

¹⁰² Zie noot 98 van deze paragraaf.

¹⁰³ Zie de *Heidelbergse Catechismus*, antwoord 18 en 21 en de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*, artikel 21v. Geciteerd is artikel 22 naar de weergave in *Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland*, ingeleid door K. Zwanepol, Zoetermeer/Heerenveen 2004, 179.

¹⁰⁴ Voor de passage over Socinus is gebruik gemaakt van W. Urban, 'Sozzini/Sozinianer', in: *TRE*, Bd. 31, 598-604; Van Wyk, *Die versoeningsleer*, 31-35 en 108-111; Beker en Hasselaar, *Wegen*, 86-88 en Wenz, *Geschiede* 1, 100-127, in het bijzonder 119-127 over de versoeningsleer van Socinus.

In de duitse vertaling van de rakówse catechismus (1603-1605) die in de geest van Socinus is geschreven, staat als antwoord op de vraag wat verzoening is: *Dis, das Christus uns, die wir von wegen unser sunden Gottes feinde, und von ihm ver-frembdt waren, den weg gewiesen, wie wir uns zu Gotte bekeren, und uns mit ihm vereinigen sollen*¹⁰⁵. Het sterk op de rede gebaseerde socinianisme heeft zich in de zeventiende eeuw vooral gemanifesteerd onder de intellectuele elite van Polen en enkele andere middeneuropese landen. De socinianen worden gerekend tot de voorlopers van de ‘verlichting’.

De zeventiende, en in het bijzonder de achttiende eeuw is gestempeld door een optimistisch geloof in de mogelijkheden van de mens. De in die tijd opkomende verlichting¹⁰⁶ stelde de rede centraal en zag haar als toetssteen voor alle waarheid. Daarmee zou de mens zich kunnen ontworstelen aan bijgeloof, vooroordeel en traditionele autoriteit. Het historisch gegroeide werd nauwelijks gewaardeerd, waardoor er ook weinig belangstelling was voor de geschiedenis. God functioneerde in het denken van de verlichtingstheologen vooral als Schepper van een redelijke en zedelijke wereldorde. Men zag het als de voornaamste taak van de goddelijke voorzienigheid de bestaande orde naar haar wetmatigheid in stand te houden¹⁰⁷.

Het universum werd gezien als een harmonieus geheel waarvan de mens de oorzakelijke samenhangen zou kunnen opsporen. In zo’n visie is nauwelijks plaats voor een conflict of discontinuïteit tussen God en mens en bestaat er dus ook geen aanleiding of noodzaak om te spreken over verzoening. Voor zover dat toch gebeurde, klinkt daarin verzet door tegen noties als oneindig kwaad, erfzonde, schulddeging, genoegdoening en eeuwige straf. De mens werd niet beschouwd als zondaar, maar als iemand die opgevoed en ontwikkeld kan worden. De goddelijke voorzienigheid heeft mogelijkheden in de mens gelegd die het individu waar moet maken. Dat betekent hooguit dat de mens zich, net als bij Socinus, met deze God heeft te verzoenen.

Het werk van de ook theologisch geschoolde filosoof Kant (1724-1804)¹⁰⁸ betekende het einde van de duitse verlichting en tegelijkertijd het begin van een nieuwe filosofie. Zijn kritisch idealisme¹⁰⁹ was erop gericht inzicht te krijgen in de wijze waarop de rede, als een boven de zin(tuig)lijkheid¹¹⁰ en ook boven

¹⁰⁵ Geciteerd in Van Wyk, *Die versoeningsleer*, 33.

¹⁰⁶ De passage over de verlichting is voornamelijk gebaseerd op Beker en Hasselaar, *Wegen*, 105-117. Zie ook De Kruijf, *Het diepste woord*, 33. Wenz heeft vooral de kritiek beschreven van ‘verlichte’ personen op de reformatische leer van genoegdoening en verzoening (*Geschiede* 1, 149-216).

¹⁰⁷ Anders dan Anselmus (§ 2.2, bij noot 32) gaat men er in de verlichting vanuit dat die orde niet is verstoord door de zonde van de mens.

¹⁰⁸ Voor de passage over Kant is gebruikt gemaakt van Störig, *Geschiedenis*, 418-472 en Berkhof, *200 Jahre*, 20-36.

¹⁰⁹ Berkhof noemt dit het ‘dualistische’ idealisme in tegenstelling tot het ‘absolute’ idealisme van Hegel (*200 Jahre*, 123).

¹¹⁰ In verband met de zintuiglijke waarneming heeft Kant van de begrippen ruimte en tijd gezegd dat beide weliswaar empirische werkelijkheid bezitten, maar dat ze geen deel uitmaken van de eigenschappen van de dingen die zich als uiterlijke of innerlijke verschijnselen aan ons voordoen (Störig, *Geschiedenis*, 432v). Zie ook § 1.2, bij noot 30.

het menselijke verstand uitreikend vermogen, komt tot het vormen van de meest omvattende begrippen, de ideeën. Deze ideeën zijn volgens Kant weliswaar onbekende grootheden, maar zij leren ons wel hoe we moeten denken én handelen.

Kant heeft zich veel moeite gegeven om de grenzen van de (theoretische) rede te bepalen. Over dat wat buiten het gebied van de mogelijke ervaring ligt, zou de rede niets kunnen zeggen. Zo kan zijns inziens het bestaan van God met de rede noch bewezen noch ontkend worden, maar God moet wel, als idee, gedacht worden. Geloof en weten zouden niet alleen te onderscheiden, maar vooral ook complementaire grootheden zijn.

Religie is volgens Kant de erkenning dat onze plichten goddelijke geboden zijn en zedelijk handelen noemt hij de praktische erkenning van God. Niet duidelijk is wat hij in een geschrift uit 1793 kan hebben verstaan onder 'het radicaal slechte in de menselijke natuur'¹¹¹. Deze aanduiding wordt gezien als een vreemd element (*Fremdkörper*) in zijn denken. Hij lijkt in deze publicatie op een klassieke manier te spreken over zonde en bekering, maar dat staat duidelijk in contrast met de onorthodoxe manier waarop hij in het tweede deel van hetzelfde geschrift de leer van de incarnatie en het straflijden uitlegt¹¹².

Het idealisme van Kant was voor veel protestantse theologen aanleiding om het christelijk gedachtegoed opnieuw te verwoorden in de lijn van de zogeheten confessionele, ook wel orthodox of rechtzinnig genoemde theologie. Kenmerkend voor deze theologie is de behoefte om vast te houden aan de autoriteit en de normativiteit die aan de Schrift, de belijdenisgeschriften (confessies) en de dogma's worden toegekend¹¹³.

Het idealisme heeft echter eveneens aanleiding gegeven tot stevige kritiek op die confessionele theologie¹¹⁴. Zo heeft de ook theologisch geschoolde filosoof Georg W.F. Hegel (1770-1831) de aanzet gegeven tot de liberale of speculatieve theologie en de theoloog Schleiermacher (1768-1834) vrijwel gelijktijdig tot de 'bemiddelingstheologie' (*Vermittlungstheologie*). Ondanks het fundamentele verschil van inzicht tussen beide voormannen is de grens tussen deze twee richtingen niet scherp te trekken¹¹⁵.

¹¹¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793. *Erstes Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder, über das radikale Böse in der menschlichen Natur*.

¹¹² Berkhof, *200 Jahre*, 31-33. Vergelijk met Wenz, *Geschichte 1*, 412v.

¹¹³ Wenz, *Geschichte 1*, 450-453 en 463 en Berkhof, *200 Jahre*, 74 en 137v.

¹¹⁴ Kähler, *Versöhnung*, 31.

¹¹⁵ Berkhof, *200 Jahre*, 68 en 74v. Zie voor de theologische richtingen ook Wenz, *Geschichte 2*, 19. Onduidelijk taalgebruik bemoeilijkt het scherp aangeven van de verschillen tussen de theologische richtingen. Begrippen als religie en geloof lijken vaak synoniem, maar soms wordt daartussen onderscheid gemaakt zonder dat duidelijk wordt wat onder het een en wat onder het ander moet worden verstaan. Ook maken idealistische theologen vaak gebruik van de orthodoxe terminologie, terwijl zij wezenlijk iets anders bedoelen dan confessionele theologen. In dat verband zegt Meijering dat *die Verwendung der Terminologie allerdings so frei ist, dass oft von einer Umdeutung des ursprünglich damit Gemeinten die Rede sein muss* (F.C. Baur, 112). Volgens Wenz heeft het idealisme de leer van de verzoening herontdekt als basis (*Grundidee*), als structurerend grondbeginsel (*organisierendes Strukturprinzip*) van het christendom (*Geschichte 1*, 280). Zie Beker en Hasselaar, *Wegen*, 137, 142 en 144v voor het onderscheiden gebruik van het woord 'verzoening'.

Het absolute idealisme van Hegel¹¹⁶ is geworteld in en sterk gerelateerd aan het christendom. Volgens Hegel kan slechts in de filosofie de zuivere vorm van de gedachte dan wel de idee worden bereikt. Anders dan bij Kant zijn bij hem de ideeën geen onbekende grootheden die aan het denken richting geven, maar zijn het werkelijkheden die het wezen van de wereld louter als gedacht voorstellen.

Hegel spreekt over een zelfontwikkeling van de ideeën, een zich volgens vaste wetten voltrekkende zelfbeweging van het denken, waaruit de empirische werkelijkheid kan worden afgeleid. Hegel hecht veel waarde aan religie als de op een-na-hoogste vorm in het rijk van de absolute geest, maar het is zijns inziens niet mogelijk om met haar het absolute weten oftewel de uiteindelijke waarheid te bereiken. Toch heeft hij zich intensief bezig gehouden met deze op een-na-laatste fase van de dialectische weg naar het Absolute.

Een belangrijk kenmerk van de filosofie van Hegel is de identificatie van tegenovergestelde begrippen. Volgens Barth is er bij Hegel ten diepste geen onderscheid tussen subject en object, tussen het onbekende en het bekende, tussen verstand en openbaring of tussen vertrouwen op God en zelfvertrouwen¹¹⁷. Ook God en mens zouden identiek zijn.

Het absolute, oneindige wezen heeft zich volgens Hegel door zijn menswording overgegeven aan het eindige en dus aan de dood. In de offerdood van de God-mens Jezus Christus zou het eindige, dat hij identificeert met het boze, zijn vernietigd. Zo heeft God zijn anders-zijn opgeofferd en daarmee de verzoening tussen de goddelijke idee en de menselijke werkelijkheid gerealiseerd. Voor Hegel is die verzoening niet alleen een logische conclusie, maar vooral een metafysische realiteit. Uiteindelijk worden volgens hem in het historische proces van these, antithese en synthese alle tegenstellingen verzoend¹¹⁸.

Verzoening is bij Hegel een scheppend proces van harmonisatie door strijd en tegenstelling heen. Het boze is slechts een noodzakelijke doorgangsfase, zoals ook de dood van God slechts een antithetische doorgangswaarheid is. In het denken van Hegel is geen plaats voor een in vrijheid handelende God, noch voor persoonlijke zonde of schuld van de mens ten opzichte van God¹¹⁹. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij niets wil weten van de reformatische leer van genoegdoening door het plaatsvervangende lijden en sterven van Christus.

Schleiermacher¹²⁰ is niet alleen beïnvloed door het gedachtegoed van de verlichting, maar ook door het piëtisme van de hernhutters. In zijn denken staat het menselijke

¹¹⁶ Voor de passage over Hegel is gebruik gemaakt van C. Frey, 'Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831)', in: Greschat, *Theologen 1*, 22-27 en 36-43; Beker en Hasselaar, *Wegen*, 133-139; Berkhof, *200 Jahre*, 64-73 en Wenz, *Geschichte 1*, 295-316.

¹¹⁷ Barth, *Die protestantische Theologie*, 349-353.

¹¹⁸ Koslowski wijst op de consequentie van het *geschichtlich-sein* van de mensheid. Zijns inziens is er daarom bij Hegel niet alleen sprake van een absolute rede en een absolute geest, maar ook van historische rede en tijdgeest. *Hegel ist mit der totalen Vergeschichtlichung des Geistes und der Vernunft und der Gleichsetzung des absoluten Geistes mit der Menschheit der konsequenteste Denker des geschichtlichen Rationalismus der Moderne* ('Die Ambivalenzen', 11).

¹¹⁹ *Hegel's view ... makes God dependent on man for his self-actualization and therefore tends to reduce man to a mere function or mode of the divine life* (Hodgson, *Formation*, 140).

¹²⁰ Voor de passage over Schleiermacher is gebruikt gemaakt van H.-J. Birkner, 'Friedrich Schleiermacher (1768-1834)', in: Greschat, *Theologen 1*, 9-21; Beker en Hasselaar, *Wegen*, 120-126; Berkhof, *200 Jahre*, 46v en 60-63 en Wenz, *Geschichte 1*, 345-347 en 370-395.

individu als zelfbewust subject centraal¹²¹. Anders dan Hegel, bij wie het geloof uiteindelijk opgaat in het weten, kiest Schleiermacher voor een strenge scheiding tussen geloof en weten¹²². Ook onderscheidt hij geloof van moraal. In dat opzicht neemt hij bewust afstand van Kant.

Religie is volgens Schleiermacher niet denken en handelen, maar beschouwing en gevoel. Het gevoel van volstrekte afhankelijkheid van het goddelijke en van aangeraakt worden door het oneindige, is zijns inziens het enige dat in het geloof belangrijk is. Religie en geloof zijn volgens hem onmisbare onderdelen van de cultuur, ja van het totale universum. Hij probeert in zijn theologie te bemiddelen (*vermitteln*) tussen het culturele zelfbewustzijn van de mens en het geloof van de christelijke gemeente.

Schleiermacher rekent niet alleen met vooruitgang en humanisering. Het boze en de zonde zijn zijns inziens eveneens reële grootheden die de mens hinderen in zijn godsbewustzijn en in zijn participatie aan de harmonie van het universum¹²³. Zonde en zondebewustzijn zijn volgens Schleiermacher identiek. Het is de vrome mens (*homo religiosus*) die zich op basis van zijn zondebewustzijn met God verzoent. Er is zijns inziens geen sprake van toorn van God die gestild moet worden of van een goddelijke straf die gedragen moet worden. Volgens hem heeft de mens dan ook geen plaatsvervanger of drager van de straf nodig om zijn bewustzijn van God te doen groeien.

Net als Hegel wijst Schleiermacher de reformatorische satisfactieleer af, inclusief de leer van het straflijden van Christus. Maar als het gaat om de positie van Jezus Christus, dan kiest hij volstrekt anders dan Hegel. Schleiermacher wil de persoon van Jezus van Nazareth als bewerker van verzoening en verlossing niet herleiden tot een idee¹²⁴. Voor hem is die persoon zelf, als Verlosser (*Erlöser*), hét middelpunt van de theologie¹²⁵. Zijns inziens is er echter geen sprake van een wezensidentiteit van God met deze mens Jezus.

Schleiermacher ziet in de persoon van Jezus Christus de verschijning van het door God bij de schepping bedoelde beeld (*geschichtliche Urbild*) van de mens. Het werkzame en ongebroken godsbewustzijn, waardoor Jezus zonder zonde bleef, heeft volgens hem Gods eeuwige liefde zichtbaar gemaakt en de mens gewekt tot religieus bewustzijn.

¹²¹ Volgens Wenz komt het piëtisme in veel opzichten overeen met het gedachtegoed van de verlichting, zeker als het gaat om het kiezen van het uitgangspunt in het zelfbewuste subject van de mens (*Geschichte* 1, 346). Ook Hauschild spreekt over *der anthropozentrische Ansatz von Pietismus und Aufklärung beim fühlenden bzw. denkenden Subjekt des Menschen* (*Lehrbuch* 2, 732).

¹²² Berkhof, *200 Jahre*, 68.

¹²³ Onder invloed van de zich wijd verbreidende opwekkingsbeweging (*revail*) gaat de ervaring van 'zondig-zijn' en 'gered-worden' weer een rol spelen in het religieuze leven van de negentiende eeuw (Hauschild, *Lehrbuch* 2, 765 en 773).

¹²⁴ Verscheidene andere theologen zijn Schleiermacher hierin gevolgd. Ondanks hun (grote) onderlinge verschillen worden zij meestal samengebracht onder de term *Vermittlungstheologen*, omdat zij allen hebben gezocht naar een bemiddeling tussen het exclusieve van Christus en de eigentijdse eisen aan de theologie (Beker en Hasselaar, *Wegen*, 148v).

¹²⁵ Volgens Schleiermacher hoort het tot het wezen van het christendom *daß alle frommen Erregungen auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung bezogen werden* (*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1960⁷ [1821], 130).

2.4 Baur en Ritschl

In de negentiende eeuw is de theologie niet alleen sterk beïnvloed door de filosofie, maar ook door het historisch denken¹²⁶. Volgens Hegel was de historische werkelijkheid een noodzakelijke doorgangsfase in het grotere geheel van de kosmische zelfbeweging van het denken. Bij het doorbreken van het Absolute zou zijns inziens het historische worden opgenomen in de zuivere idee en daarmee beëindigd (*aufgehoben*). Hoe de relatie tussen het metafysische en het historische verstaan zou moeten worden, heeft Hegel niet goed duidelijk kunnen maken¹²⁷.

Voortbouwend op het gedachtegoed van Hegel kwam David F. Strauß (1808-1874)¹²⁸ in zijn boek *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) tot de conclusie dat een idee zich niet realiseert in één exemplaar of individu, maar in de mensheid. Zijns inziens is het dan ook onjuist om in Jezus de historische God-mens te zien in wie eenmalig de volheid van de verzoening is uitgestort. Hij meende dat de idee van de verzoening identiek is aan de idee van de eenheid van de goddelijke en menselijke natuur, historisch te verstaan als de menswording van God vanaf de eeuwigheid. In dit verband gebruikte Strauß het begrip mythe, als filosofische term, om de realisering en concretisering van de abstracte idee in de concrete geschiedenis uit te drukken.

Zijn gebruik van het begrip mythe heeft veel verwarring veroorzaakt en weerstand opgeroepen omdat het is verstaan als theologische term waarmee de historische betrouwbaarheid van de Bijbel ter discussie werd gesteld. Het is Strauß veelvuldig verweten dat hij om die reden het leven van Jezus historisch-kritisch heeft benaderd. Zijn streven was echter niet de historiciteit van Jezus te ontkennen, maar aan te tonen dat het christelijk geloof steunde op voor(onder)stellingen die zijns inziens achterhaald waren door de resultaten van het natuurwetenschappelijk onderzoek. In zijn boek *Der alte und der neue Glaube* uit 1872 zou hij expliciet hebben gekozen voor een darwinistisch wereldbeeld¹²⁹ waarin nauwelijks plaats is voor het evangelie van Jezus Christus.

De stellingname van Strauß was in de ogen van veel van zijn tijdgenoten te radicaal. Als tegenbeweging kwam er een brede stroom van onderzoek op gang naar de betekenis van het concrete leven van Jezus van Nazareth, de *Leben-Jesu-Forschung*. In Tübingen gebeurde dit in een school voor historisch-kritisch bijbelonderzoek. De grondlegger van deze school, Baur (1792-1860), heeft zich niet alleen toegelegd op het onderzoek van het Nieuwe Testament en van de kerkgeschiedenis, maar heeft vooral naam gemaakt als dogmahistoricus. Baur was een van de leermeesters van Strauß. Waarschijnlijk door diens toedoen is Baur in aanraking gekomen met het werk van Hegel.

In zijn boek over de christelijke gnostiek uit 1835 heeft Baur voor het eerst expliciet gebruik gemaakt van de filosofie van Hegel. Ook aan zijn grote mono-

¹²⁶ Delfgaauw, *De wijsbegeerte*, 15 en 18v.

¹²⁷ § 2.3, bij noot 118v en Berkhof, *200 Jahre*, 67 en 70.

¹²⁸ Zie voor de passage over Strauß: H.W. Obbink, *David Friedrich Strauss, in Nederlandse reacties op zijn theologie in de negentiende eeuw*, Utrecht 1973, 11-18, 35-37, 122-124; Wenz, *Geschichte* 1, 328v en J.F. Sandberger, 'David Friedrich Strauß (1808)', in: Greschat, *Theologen* 1, 88-91.

¹²⁹ § 1.2, bij noot 29v.

grafie over de geschiedenis van de verzoeningsleer uit 1838 liggen de ideeën van Hegel ten grondslag¹³⁰. Met name diens opvatting over de zichzelf ontwikkelende idee in de opeenvolging van these, antithese naar synthese en de leer dat God door de geschiedenis heen tot zijn uiterste zelf komt, hebben invloed gehad op Baur's visie ten aanzien van de grote historische verbanden¹³¹. Hij heeft geworsteld met de vraag hoe het absolute van de metafysische verzoening gerelateerd moest worden aan de historische werkelijkheid van de God-mens Jezus Christus¹³². Met betrekking tot de verzoening zou Baur, in navolging van Schleiermacher, meer dan Hegel en Strauß waarde hebben gehecht aan de bijzondere rol van de historische persoon Jezus¹³³.

Baur heeft als eerste in de geschiedenis van de kerk een omvangrijke dogmahistorische studie geschreven over de ontwikkeling van de christelijke verzoeningsleer¹³⁴. Volgens hem is de leer van de verzoening het middelpunt van elke religie. In die leer moet de overgang van het gescheiden-zijn naar het één-zijn van mens en God worden getoond en tot bewustzijn gebracht. Zijns inziens is die eenheid van God en mens alleen in het christendom openbaar geworden, en wel in de persoon van een God-mens. Hij noemt het christendom daarom de religie van de absolute verzoening (*die Religion der absoluten Versöhnung*).

Onder verwijzing naar Schleiermacher onderscheidt Baur in het inleidende hoofdstuk van zijn studie verlossing en verzoening als twee aspecten van de eenheid tussen het goddelijke en het menselijke. Verzoening is in zijn visie een metafysisch proces dat door de dood van de Verzoener objectief is volbracht als delging van de met de zonde verbonden menselijke schuld. Verlossing is zijns inziens de geestelijke verandering die, onder inwerking van de door God gezonden Verlosser, bij de mens optreedt en hem doet overgaan van de toestand van de zonde naar die van de genade. In het vervolg van zijn studie gebruikt Baur echter niet zo zeer de omschrijving 'de leer van de verlossing en de verzoening', als wel de aanduidingen 'de leer ...', 'de theorie ...' of 'het dogma van de verzoening'. Klaarblijkelijk staat verzoening dan voor het totaal van beide aspecten, namelijk verzoening én verlossing.

Baur ziet het als opgave voor de menselijke geest om het hoe van de eeuwige, objectieve verzoening en de subjectieve realisering daarvan in de individuele mens te onderzoeken. Zijn stelling is dat de innerlijke beweging naar de absolute vorm van de idee of, in de terminologie van Baur, van het begrip verzoening zich toont in de verscheidenheid aan historische vormen die het dogma van de verzoening in

¹³⁰ Hodgson, *Formation*, 20-26. Zie ook J. Rohls, 'Ferdinand Christian Baur', in: Neuner en Wenz, *Theologen*, 42, 44v en 53v.

¹³¹ Hodgson, *Formation*, 3 en Meijering, *F.C. Baur*, 55.

¹³² Wenz, *Geschiede* 1, 321-325. Meijering wijst er echter op dat Baur, net als Strauß, de lijn van Hegel heeft doorgetrokken en van mening was dat de eenheid van God en mens niet in één individu, maar in de mensheid geplaatst moet worden (*F.C. Baur*, 9). Zijns inziens heeft Baur niet alleen het idee van een persoonlijk God afgewezen, maar ook de menswording van God in Jezus van Nazareth en diens leven in het hiernamaals bij God (107).

¹³³ Hodgson, *Formation*, 3 en 60-66.

¹³⁴ *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste* [*LdV*].

de loop van de tijd heeft aangenomen. Al die vormen moeten zijns inziens serieus worden genomen als momenten met een relatieve waarheid die gezamenlijk leiden tot de absolute waarheid: *der freie, aller endlichen Bestimmungen enthobene Begriff*¹³⁵.

In de geschiedenis van het christendom onderscheidt Baur drie perioden die zijns inziens kenmerkend zijn voor de ontwikkeling van de verzoeningsleer. De eerste periode karakteriseert hij als die van de onmiddellijke objectiviteit, die haar hoogtepunt vond in de satisfactieleer van Anselmus. In de volgende periode, waarin zowel de reformatie als de verlichting een rol hebben gespeeld, heeft er volgens Baur een overgang plaats gevonden van de onmiddellijke objectiviteit naar de subjectiviteit. In die fase stond zijns inziens niet meer centraal dat God zich met de mens heeft verzoend, maar dat de mens zich met God had te verzoenen. Als derde beschrijft hij het tijdperk van het idealisme als de periode van een door subjectiviteit bemiddelde objectiviteit¹³⁶. In deze indeling volgt Baur de hegeliaanse drieslag van these, antithese en synthese.

Opmerkelijk is dat Baur in zijn beschrijving van het tijdperk van de onmiddellijke objectiviteit spreekt over een duidelijke tegenstelling tussen Anselmus en Abaelardus¹³⁷. Zijns inziens is het geschrift *Cur deus homo* van Anselmus een prachtig voorbeeld van een scherpzinnig, speculatief onderzoek naar de menswording van Christus dat is blijven steken in de transcendente metafysica¹³⁸. Volgens Baur heeft Anselmus de verzoening van de mens opgevat als een zuiver objectief, buiten de mens om te realiseren herstel van een door de zonde veroorzaakte disharmonie in het wezen van God. Hij meent dat de verzoening die Anselmus beschrijft, volstrekt is bepaald door de noodzaak tot genoegdoening aan de goddelijke gerechtigheid¹³⁹. Daardoor zou Anselmus onmogelijk recht hebben kunnen doen aan de subjectieve kant van de verzoening.

De visie van Abaelardus op de verzoening is volgens Baur bepaald door de vrije genade van God die de zonden en de zondeschuld vergeeft zodra de mens onder inwerking van de goddelijke liefde in Christus tot berouw komt. Hoewel hij heeft gezien dat in de visie van Abaelardus ook de gerechtigheid van God een rol speelt, meent Baur dat die gerechtigheid ondergeschikt is aan de genade van God. Volgens hem is de verzoening van de mens met God bij Abaelardus alleen subjectief, niet

¹³⁵ Zie voor de laatste drie alinea's: Baur, *LdV*, 1-15; citaat op 15. Zie ook *LdV*, 738-742 waaruit blijkt dat hij zich bewust is geweest van de beperktheid van het menselijk kennen en dus ook van het onvolmaakte van zijn eigen visie.

¹³⁶ Zie de inhoudsopgave van Baur, *LdV*, ix, xiii, xvii en 12-16. Zie ook Wenz, *Geschichte 1*, 18v en Hodgson, *Formation*, 246v. Meijering beschrijft hoe Baur deze indeling in drie perioden in al zijn latere dogmahistorische werken heeft gehanteerd, zij het in iets aangepaste vorm (*F.C. Baur*, 58-61 en 85).

¹³⁷ *So stehen demnach die beiden Repräsentanten der ... sich entwickelnden Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich gerade gegenüber* (Baur, *LdV*, 195) en *Abälard bildet ... den unmittelbarsten Gegensatz gegen Anselm* (206). Zie voor Baur's visie op Anselmus en Abaelardus vooral *LdV*, 150-155 en 179-197.

¹³⁸ Baur, *LdV*, 152v.

¹³⁹ Baur, *LdV*, 180v. Volgens Baur heeft Anselmus het begrip goddelijke gerechtigheid niet gebruikt in een streng juridische zin (184), zijns inziens als gevolg van een inconsequente redenering (370). Het is volgens hem evident dat in de leer van Anselmus de goddelijke gerechtigheid zwaarder weegt dan de goddelijke liefde (190).

objectief bepaald¹⁴⁰. Daarmee lijkt hij Abaelardus te zien als een voorloper van de periode waarin de subjectiviteit op de voorgrond heeft gestaan¹⁴¹. In zijn studie trekt Baur objectief en subjectief zo zeer uiteen dat hij niet voldoet aan de opgave die hij zelf in zijn inleiding had geformuleerd, namelijk dat de menselijke geest de samenhang dient te onderzoeken tussen de eeuwige, objectieve verzoening en de subjectieve realisering daarvan in het individu.

In de jaren 1870-1874 heeft Albrecht Ritschl (1822-1889), leerling maar later ook bestrijder van Baur, zijn driedelig hoofdwerk over rechtvaardiging en verzoening gepubliceerd¹⁴². Ritschl is sterk door het hegeliaanse idealisme beïnvloed, maar vanaf het midden van de jaren 1850 stoorde hij zich steeds meer aan het feit dat de geschiedenis als concrete werkelijkheid zo'n geringe plaats inneemt in de visie van Hegel¹⁴³. Met behulp van historische kennis zou de systematische theologie zijns inziens haar uitspraken zo moeten formuleren dat ze voor de eigen tijd van belang zijn. Anders dan Baur heeft Ritschl zich dan ook niet beperkt tot een dogmahistorische beschrijving.

In het eerste deel van zijn hoofdwerk besteedt hij ruim aandacht aan de geschiedenis van de verzoeningsleer¹⁴⁴, maar tevens maakt hij op de eerste pagina's al duidelijk dat hij die historische gegevens zal gebruiken voor een eigen systematisch ontwerp¹⁴⁵. Op een wijze die voor de lezer moeizaam is te volgen¹⁴⁶, verzamelt hij in de eerste twee delen het historische en het bijbelse materiaal. Vervolgens presenteert hij in deel drie zijn eigen visie. Deze visie is zijns inziens zo nieuw dat zij niet thuishoort in één van de bestaande theologische stromingen¹⁴⁷.

Ritschl noemt de leer van de rechtvaardiging en verzoening het hart van de theologie. Dat hart heeft echter alles te maken met de rest van de christelijke leer. Dat is de reden waarom hij er zijns inziens niet omheen kon om in het derde deel van zijn werk een vrijwel complete dogmatiek te presenteren¹⁴⁸. Voor een heldere en volledige definitie van één aspect uit de systematische theologie achtte hij het noodzakelijk om de logische samenhang met de andere aspecten goed te onderbou-

¹⁴⁰ Baur, *LdV*, 195-197.

¹⁴¹ Baur, *LdV*, 150.

¹⁴² *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* [RuV 1-3]. In deze studie wordt verwezen naar de vierde druk (Bonn 1895-1903).

¹⁴³ Wenz, *Geschichte* 2, 66-70 en Trillhaas, 'Ritschl', 118v. Volgens Berkhof was het *erst Albrecht Ritschl, der für die deutsche Theologie in überzeugender Weise eine Brücke zum Lebensgefühl des 'Realismus' schlug* (200 Jahre, 81).

¹⁴⁴ Band 1, *Die Geschichte der Lehre*, beslaat meer dan 650 pagina's.

¹⁴⁵ Ritschl, *RuV* 1, 1-3. Zie ook Hofmann, *Lutherrezeption*, 64, 66, 71 en Trillhaas, 'Ritschl', 120-123, die tot de conclusie komt: *Man sieht, wie Schritt für Schritt die Kirchen- und Dogmengeschichte zu einem Medium wird, in ihr dogmatische Probleme zu entdecken und durch sie dogmatische Grundüberzeugungen zu begründen* (123).

¹⁴⁶ De denk- en schrijfstijl van Ritschl wordt door Schäfer getypeerd als *geduldiges Vorwärtsschreiten in den Quellen, wobei Referat und Kommentar, Zustimmung und Kritik ohne Dispositionshilfen für den Leser beständig miteinander abwechseln, so daß sich die Ergebnisse langsam ansammeln* ('Ritschl', 221).

¹⁴⁷ Ritschl, *RuV* 3, iii: *übrigens aber meine ich ... deutlich genug gemacht zu haben, daß meine Theologie in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteieintheilungen keinen Platz findet*.

¹⁴⁸ Ritschl, *RuV* 3, iii.

wen¹⁴⁹. Daarom wilde hij in zijn monografie alles opnemen wat samenhangt met de rechtvaardiging en verzoening. Hij besteedt aandacht aan de leer aangaande God, aan de leer over de persoon en het werk van Christus, aan de opvatting over de zonde, aan het zedelijke leven van de mens en ook aan het uiteindelijke doel van de schepping, namelijk het Rijk van God¹⁵⁰.

Uit de algemene inleiding op zijn werk over rechtvaardiging en verzoening komt naar voren dat Ritschl drie noties in het bijzonder van belang vindt: de aard van de gemeente van Christus (*Religionsgemeinde Christi*), Christus als de voltooide openbaring van God en God als degene die níet *umgestimmt*, níet van toorn naar genade bewogen hoeft te worden¹⁵¹.

Het ontstaan en het voortbestaan van de gemeente van Christus zijn voor Ritschl erg belangrijk. Zonder nadere toelichting stelt hij dat waar zondaren worden gerechtvaardigd en met God verzoend, zij gemeente van Christus zijn¹⁵². Bij de keuze van dit uitgangspunt heeft ongetwijfeld een rol gespeeld dat Ritschl moeite had met het sterk op het individuele heil gerichte piëtisme¹⁵³. Van belang is echter ook zijn bezwaar tegen de pretentie van objectiviteit van de historisch-kritische wetenschap. De beoefening van de systematische theologie is volgens hem voorbehouden aan mensen die positie hebben gekozen in de gemeente van Christus¹⁵⁴.

Met instemming stelt Ritschl vast dat Abaelardus al heeft gezien dat de verzoening door Christus beperkt is tot 'ons', die door God tot zaligheid zijn uitverkoren. Vroeger of later zullen de mensen die tot verzoening zijn bestemd zich in geloof tot Christus wenden¹⁵⁵. Ritschl erkent dat vóór hem Schleiermacher al heeft gewezen op het theologisch belang van de gemeente. Hij distantieert zich echter van diens opvatting over verzoening, omdat Schleiermacher zijns inziens de verzoening te nadrukkelijk heeft betrokken op het gevoel en de beleving van de individuele gelovige¹⁵⁶.

Anders dan gebruikelijk gaat Ritschl uit van de voltooide en volledige (*vollendete und erschöpfende*) openbaring van God in Jezus Christus¹⁵⁷. Zijns inziens heeft

¹⁴⁹ Ritschl, *RuV* 3, 15.

¹⁵⁰ Ritschl, *RuV* 3, 25v en de inhoudsopgave van Band 3, v-viii.

¹⁵¹ Ritschl, *RuV* 1, 1-3.

¹⁵² *Denn indem Sünder gerechtesprochen und mit Gott versöhnt werden, sind sie zu der Religionsgemeinde Christi umgebildet* (Ritschl, *RuV* 1, 1v; citaat op 1). R. Kuipers heeft erop gewezen dat Ritschl in 1868, in een artikel over de godsleer enthousiast verslag doet van zijn ontdekking dat niet het individu, maar de christelijke gemeente als geheel object is van de rechtvaardiging (*De theologie van Albrecht Ritschl. Eene historisch-dogmatische studie*, Harlingen 1914, 17). Anders dan Strauß en Baur meent Ritschl dus niet dat de idee 'verzoening' gerealiseerd wordt in de mensheid (bij noot 128v en noot 132 van deze paragraaf).

¹⁵³ Wenz, *Geschichte* 2, 112 en Brouwer, *Verzoening*, 38v.

¹⁵⁴ Ritschl, *RuV* 3, 1-3 en 34. Zie ook Hornig, 'Lehre', 207v.

¹⁵⁵ Ritschl, *RuV* 1, 48-50.

¹⁵⁶ Ritschl, *RuV* 1, 495 en 519.

¹⁵⁷ Ritschl, *RuV* 1, 1v; zie ook *RuV* 3, 426. Het is in de christelijke traditie meer gebruikelijk om te spreken van de 'beslissende' dan van de 'voltooide' openbaring van God in Christus. Met de 'beslissende' openbaring wordt bedoeld dat zij in deze bedeling niet meer door een andere kan worden overtroffen of achterhaald (Meijering, 'Hoge christologie – wat is er tegen?', in: *KeTh* 52 (2001), 350 en *Geschiedenis van het vroege Christendom. Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*, z.p. 2004, 411 en 422).

Christus tijdens zijn leven de liefde van God geopenbaard, niet alleen als mens maar ook als drager van het goddelijke doel. Die liefde is volgens Ritschl vooral zichtbaar in de manier waarop de mens Jezus de naam Christus als zijn bijzondere roeping (*Beruf*) heeft opgevat en uitgeoefend. Als drager van de goddelijke genade op aarde is Jezus in staat geweest om de geboden van zijn Vader te vervullen en zelfs om, als uiterste consequentie van zijn roeping, het lijden en de dood te verdragen¹⁵⁸. Ritschl ontkent dan ook dat de dood van Christus een door God opgelegd straflijden is geweest¹⁵⁹.

Het leven van Jezus moet volgens Ritschl niet alleen worden beoordeeld naar het zedelijke of ethische aspect. In de systematische theologie moet ook het religieuze of dogmatische aspect van het zelfverstaan van Jezus worden belicht. Christus is gegeven als drager van de volkomen openbaring van God en het gaat er om dat we in Hem gelóven! Het streven van theologen om een wetenschappelijke verklaring te geven van de relatie tussen God en Jezus is volgens Ritschl schadelijk en vertroebelt het ware zicht op Christus¹⁶⁰.

Dat Ritschl Jezus Christus ziet als de voltooide openbaring van God, heeft consequenties voor zijn visie op de (heils)historie en de zonde. Volgens hem was het voor de mens niet mogelijk om vóór de komst van Christus zijn hoogste bestemming te bereiken. Het hoogste goed voor een mens is immers om als lid van de gemeente van Christus deel te hebben aan het Rijk van God. Ritschl wil dan ook niets weten van de klassieke scheppingsleer die uitgaat van een oorspronkelijke volmaaktheid die later is verstoord door de zondeval¹⁶¹.

Naar de mening van Ritschl moest de mens door de geschiedenis heen toegroeien naar het einddoel van de schepping, namelijk de voltooiing van het Rijk van God waarin diens liefde tot volledige ontplooiing komt in de gemeente van Christus. In de lijn van Hegel beschrijft hij God als het subject dat zich door zijn liefdeswil een object heeft geschapen, waardoor Hij als subject zelf tot zijn doel, zijn uiterste zelf (*Selbstzweckbestimmung*) kan komen¹⁶².

Hoe deze opvatting over Gods *Selbstzweckbestimmung* zich verhoudt tot Ritschls opvatting over zonde en verzoening, wordt niet duidelijk. In het begin van zijn driedelig werk spreekt hij over de rechtvaardiging en verzoening die Christus heeft bewerkt voor zondaren (*die als Sünder vorausgesetzten Menschen*)¹⁶³. In deel drie blijkt echter dat hij niet over de zonde wil spreken alsof zij een zelfstandige positie zou hebben. Ritschl spreekt slechts over haar als de negatieve vooronderstelling van de verzoening¹⁶⁴. Alles wat belemmerend werkt op de realisering van

¹⁵⁸ Ritschl, *RuV* 3, 421-423 en *RuV* 2, 98v.

¹⁵⁹ Ritschl, *RuV* 1, 227.

¹⁶⁰ Ritschl, *RuV* 3, 423-426.

¹⁶¹ Ritschl, *RuV* 3, 4v. Volgens Beker en Hasselaar is voor het bijbelse scheppingsbegrip ... in het speculatief idealisme geen plaats (*Wegen*, 137). Ook Hodgson heeft erop gewezen dat bij Hegel, Baur en Ritschl een scheppingsleer ontbreekt. Zij zouden God niet hebben kunnen denken zonder de aanwezigheid van de wereld (*Formation*, 140 en 264).

¹⁶² Ritschl, *RuV* 3, 259-270. Zie ook Schäfer, *Grundlinien*, 73-75 en Meijering, *Theologische Urteile*, 24v en 68.

¹⁶³ Ritschl, *RuV* 1, 1.

¹⁶⁴ Ritschl, *RuV* 3, 310: *Die negative Voraussetzung der Versöhnung ist die Sünde*. Zie ook Wenz, *Geschichte* 2, 80v.

het Rijk van God, het hoogste goed, noemt hij zonde. Net als rechtvaardiging en verzoening is zonde zijns inziens een religieus begrip, omdat het gaat om de verhouding van de mens tot God. Zonde is het zich keren tegen God en dat heeft vervolgens allerlei negatieve effecten op het zedelijk leven van de mensen individueel en onderling¹⁶⁵.

Wanneer iemand opzettelijk weerstand biedt tegen God en daarmee de Heilige Geest krenkt, dan kan dat volgens Ritschl niet vergeven noch verzoend worden. Zonde uit onwetendheid begaan, werd echter al door Jezus tijdens zijn leven op aarde vergeven en die vergeeft Hij ook in zijn verhoging telkens weer. Als een zondaar gered wordt door Jezus, dan is hij vanaf dat moment lid van de gemeente van Christus, ontvangt hij vergeving en krijgt hij deel aan de verzoening met God¹⁶⁶. Die verzoening wordt door Ritschl verstaan als het opheffen en daarmee beëindigen van de tegenstelling tussen de goddelijke en menselijke wil¹⁶⁷. De vraag of God niet alleen de mens, maar ook de zonde nodig had om tot zijn uiterste zelf te komen, wordt door Ritschl niet gesteld.

Naast de christelijke gemeente en de openbaring van God in Christus is er een derde aspect dat Ritschl zo belangrijk vindt dat hij het al in het begin van zijn werk met kracht naar voren brengt. Zijns inziens mag het spreken over rechtvaardiging en verzoening geen ruimte bieden aan de in de protestantse traditie dominant aanwezige gedachte van een *Umstimmung Gottes*. Volgens die gedachte zou God de Vader oorspronkelijk niet een gezindheid van liefde en verzoening hebben gehad, maar daartoe zijn bewogen door het offer van Christus.

Ritschl meent dat in de hoofdstroom van de theologie al vanaf de middeleeuwen over verzoening wordt gesproken in de betekenis van *Umstimmung*¹⁶⁸. Zijn eigen opvatting zou aansluiten bij een nevenstroom die eveneens, in meer of mindere mate, vanaf de middeleeuwen bestond. Hij maakt echter niet duidelijk wat het kenmerkende is van deze nevenstroom en evenmin wie daarvan de voornaamste vertegenwoordigers zijn¹⁶⁹. Wel blijkt al snel dat Ritschl expliciet afstand neemt van Anselmus. Net als Baur meent hij dat Anselmus de gerechtigheid en de eer van God van hogere orde heeft geacht dan de liefde van God. Ook zou Anselmus hebben geleerd dat het eerst Gods wil was om zondaren te straffen, maar dat zou veranderd zijn door de volbrachte genoegdoening van Christus¹⁷⁰.

Naar de mening van Ritschl blijven God en zijn wil steeds aan zichzelf gelijk, maar moet de wil van de mens ten opzichte van God worden veranderd. Het is

¹⁶⁵ Ritschl, *RuV* 3, 310-317.

¹⁶⁶ Ritschl, *RuV* 2, 242-247. Zie ook Wenz, *Geschichte* 2, 86v.

¹⁶⁷ Ritschl, *RuV* 1, 22: *Der christliche Begriff der Versöhnung kann nur verstanden werden als Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen*.

¹⁶⁸ Bij gebrek aan een goed Nederlands equivalent gebruik ik in het vervolg van dit onderzoek het Duitse woord *Umstimmung*. Zie § 1.3, bij noot 53v voor de discussie over de vraag of in het Oude Testament verzoening is verstaan als *Umstimmung* van God en § 3.2, noot 23 voor de mening van de Groninger godgeleerden die al in het tweede kwart van de negentiende eeuw, onder verwijzing naar J.K. Lavater, stelden dat nergens in het Nieuwe Testament te vinden is dat Christus 'een oneindige Godheid tevreden gesteld zou hebben'.

¹⁶⁹ Zie voor de twee alinea's over *Umstimmung*: Ritschl, *RuV* 1, 1v.

¹⁷⁰ Ritschl, *RuV* 1, 34v. Zie noot 139 van deze paragraaf voor de visie van Baur.

zijns inziens volstrekt onbijbels om te veronderstellen dat er een tegenstelling zou zijn tussen de liefde en de gerechtigheid van God. Christus heeft God niet hoeven bewegen van gerechtigheid naar liefde. Rechtvaardiging van de zondaar door God en verzoening van de zondaar met God zijn volgens Ritschl synoniem¹⁷¹, waarbij verzoening hoogstens een iets vollere betekenis heeft¹⁷².

Ritschl meent dat het Nieuwe Testament de enige bron is voor de christelijke theologie. Daarmee schrijft hij het Oude Testament echter niet af. Hij pleit voor een theologie die haar dogmatische uitspraken fundeert op de Bijbel. Zelf stelt hij zich ten doel de exegese van de Heilige Schrift te bevrijden van beïnvloeding door de dogmatische opvattingen die in de verschillende kerkelijke stromingen functioneren.

De Schrift moet zichzelf uitleggen en volgens Ritschl betekent dat vooral dat het Nieuwe Testament uitgelegd moet worden met behulp van het oudtestamentische gedachtegoed¹⁷³. Dat kan echter niet op een mechanische manier¹⁷⁴, want de religie van het Oude Testament is een onvolkomen openbaring en het oudtestamentische godsbeeld is beperkt in vergelijking met het nieuwtestamentische¹⁷⁵. In de tweede band van zijn hoofdwerk heeft Ritschl uiteengezet welke bijbelse noties uit het Oude en Nieuwe Testament zijns inziens van belang zijn voor het verstaan van het leven en de dood van Christus in relatie tot de verzoening van de mens met God¹⁷⁶. Veel aspecten daarvan had hij al in 1863 besproken in een omvangrijk artikel¹⁷⁷.

Wijdverbreid is de opvatting dat Jezus de betekenis van zijn lijden voor het heil van zijn gemeente heeft ontleend aan het beeld van de knecht van de Heer uit Jes. 53. Ritschl meent echter dat deze hypothese niet gestaafd kan worden met uitspraken van Jezus uit het Nieuwe Testament¹⁷⁸. Van cruciaal belang voor de betekenis die Jezus aan zijn lijden heeft gegeven, acht hij diens uitspraak dat Hij gekomen is om “*zijn leven te geven als losprijs voor velen*” (Mc. 10:45). Uit zijn bespreking van het woord *λύτρον* (*lutron*) = כֶּפֶר (*kofer*) = losgeld/losprijs¹⁷⁹ blijkt dat Ritschl niets moet hebben van de volgens hem anselmiaanse gedachte van het

¹⁷¹ Ritschl, *RuV* 1, 1v en *RuV* 3, 445v. Zie ook Wenz, *Geschichte* 2, 102 en Schäfer, *Grundlinien*, 79v en 130. Volgens Hofmann schreef Ritschl in zijn *Unterricht in der christlichen Religion* (1875): *Mit der Sündenvergebung, Verzeihung, Gerechtsprechung (Rechtfertigung) fallen [...] die spezielleren Begriffe der Versöhnung mit Gott und der Adoption zum Kindesverhältnis gegen Gott zusammen (Lutherrezeption, 129)*.

¹⁷² Ritschl, *RuV* 1, 2: *Eine Abweichung zwischen beiden ist höchstens darin zu erkennen, daß Versöhnung einen volleren Sinn ausdrückt als Gerechtsprechung*.

¹⁷³ Zie voor de passage over de Schrift: Ritschl, *RuV* 2, 1-25; in het bijzonder 20v. Zie ook C. Marsh, *Albrecht Ritschl and the problem of the historical Jesus*, San Francisco 1992, 20-23. Ritschl had over de exegese van het Oude Testament regelmatig schriftelijk contact met zijn vriend, de oudtestamenticus L. Diestel (1825-1879); zie Hofmann, *Lutherrezeption*, 76v, 80v, 255 en Schäfer, ‘Ritschl’, 225v.

¹⁷⁴ Ritschl, *RuV* 3, 341.

¹⁷⁵ Ritschl, *RuV* 2, 89 en *RuV* 3, 510v.

¹⁷⁶ Band 2, *Der biblische Stoff der Lehre*, beslaat 380 pagina’s. Schäfer schrijft hierover *daß Ritschl die Geduld seiner Leser im zweiten Band noch mehr als sonst strapaziert. Die Überschriften geben nur selten die Disposition der Hauptgedanken, die kurz und thetisch formuliert zwischen langen Exkursen eingezwängt sind* (‘Ritschl’, 228).

¹⁷⁷ A. Ritschl, ‘Die Aussagen über den Heilswert des Todes Jesu im Neuen Testament’, in: *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Bd. 8, Gotha 1863, 213-260 en 477-535.

¹⁷⁸ Ritschl, *RuV* 2, 61-68.

¹⁷⁹ Zie ook § 1.3, bij noot 49v.

plaatsvervangend straflijden van Jezus¹⁸⁰. Wel hecht hij waarde aan de woorden die Jezus sprak tijdens zijn laatste maaltijd met zijn leerlingen.

Bij het afscheidsmaal zou Jezus erop hebben gezinspeeld dat Hij door zijn bereidwillig sterven het offer van het nieuwe verbond zou brengen¹⁸¹. Maar dit offer van Christus moet volgens Ritschl niet worden verstaan als plaatsvervangende strafvoltrekking vanwege de goddelijke toorn¹⁸². Ook is dat offer zijns inziens geen bedekking van de menselijke zonde. Hij meent dat het werkwoord כָּפַר (*kipper*) in de oudtestamentische offerdienst weliswaar is gebruikt in de betekenis van bedekken, maar dan in de betekenis van het bedekken van de zondaar. Het offer van het nieuwe verbond moet volgens Ritschl daarom worden verstaan als het bedekken van de gemeente door Christus. Door deze bedekking kunnen de leden van de gemeente, ondanks hun zonden, naderen tot God¹⁸³. God ziet immers vol liefde naar zijn Zoon en ieder die de Zoon aanroept, wordt door God in genade aangenomen¹⁸⁴.

Ritschl gebruikt voor het christendom het beeld van een ellips met twee brandpunten. De brandpunten geeft hij weer met twee verschillende begrippenparen: *dogmatisch/ethisch* dan wel *religiös/sittlich*. Met de begrippen ‘dogmatisch’ en ‘religieus’ wil hij aanduiden dat het gaat om de verhouding van de mens tot God. Daartegenover hebben de begrippen ‘ethisch’ en ‘zedelijk’ betrekking op de verhouding van de christen tot zijn medemens en tot de tegenwoordige wereld, in het perspectief van het Rijk van God.

Ritschl legt er de nadruk op dat de brandpunten weliswaar tegenover elkaar staan, maar dat ze tegelijkertijd onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden en elkaar wederkerig beïnvloeden. De religieuze begrippen rechtvaardiging en verzoening van de mens met God hebben zijns inziens alles te maken met het zedelijke leven van de mens. In dit verband stelt hij dat de openbaring van God zich niet alleen richt op het doel van de verlossing, maar ook op het einddoel van het Rijk van God, dat Hij in gemeenschap met de verlostten realiseert. Zijn verwijt aan de protestantse theologie is dat door haar zo weinig aandacht wordt besteed aan de doorwerking van de religie in de ethiek¹⁸⁵. Hij voelt zich in dat opzicht sterk verwant aan Abaelardus die zijns inziens heeft gewezen op een religieus-zedelijke band tussen God, Christus en de uitverkorenen. In het heden kan de christen de wederliefde tot God beoefenen en zo bijdragen aan de voltooiing van het Rijk van God¹⁸⁶.

¹⁸⁰ Ritschl, *RuV 2*, 68-88; in het bijzonder 84.

¹⁸¹ Ritschl, *RuV 2*, 157.

¹⁸² Zie met name Ritschl, *RuV 2*, 211-213.

¹⁸³ Ritschl, *RuV 2*, 187v, 192-194 en 199-213. Zie ook Schäfer, *Grundlinien*, 59 en ‘Ritschl’, 226.

¹⁸⁴ Ritschl, *RuV 3*, 441.

¹⁸⁵ Zie voor de twee alinea’s over de brandpunten: Ritschl, *RuV 3*, 10-14. Zie ook Schäfer, *Grundlinien*, 67-70; Hofmann, *Lutherrezeption*, 47; Meijering, *Theologische Urteile*, 34 en Hornig, ‘Lehre’, 205. Onder invloed van het neokantianisme grijpt Ritschl terug op Kant, die religie en moraal eveneens nauw op elkaar heeft betrokken. Voor Kant was de religie echter vooral een ondersteuning van de moraal (§ 2.3, bij noot 111), terwijl bij Ritschl de religie voorop staat (Berkhof, *200 Jahre*, 126; Hornig, ‘Lehre’, 207 en Wenz, *Geschichte 2*, 86).

¹⁸⁶ Ritschl, *RuV 1*, 48-51; zie ook 18. Schäfer noemt dit een theocentrisch wereldbeeld: *Die freie Tat des Menschen und damit die Geschichte überhaupt geht nur bei ethischer Betrachtung vom menschlichen Subjekt aus; für die dogmatische Betrachtung dagegen wurzelt alle menschliche Freiheit im Willen Gottes* (*Grundlinien*, 76).

Al in het eerste hoofdstuk van zijn hoofdwerk maakt Ritschl duidelijk dat hij meer waardering heeft voor de benadering van Abaelardus dan voor die van Anselmus¹⁸⁷. Hij acht de tegenstelling tussen de opvattingen van beide mannen zo groot dat hij spreekt over een abaelardisch en een anselmiaans leertype (*Typus der Lehre*)¹⁸⁸. De aandacht die Ritschl in zijn werk besteedt aan de opvattingen van Anselmus en Abaelardus, is echter beperkt en weinig diepgaand. Zij worden slechts ten tonele gevoerd om het belang van zijn eigen visie te onderstrepen. Hoewel Ritschl heeft gezien dat Anselmus en Abaelardus in een aantal opzichten duidelijk verwantschap (*Zusammengehörigkeit*) vertonen, noemt hij het de grote verdienste van Abaelardus dat die het probleem van de verzoening op het niveau van de ethiek heeft behandeld.

Zijn voornaamste kritiek op Anselmus is dat deze rechtsbegrippen heeft gebruikt om de verzoening tussen God en mens door de dood van Christus uiteen te zetten¹⁸⁹. Deze juridische benadering, die volgens hem met name heeft doorgewerkt in de lutherse en gereformeerde orthodoxie, wijst hij expliciet af¹⁹⁰. Bovendien keert hij zich tegen elke eenzijdige benadering van de verzoening. Zijns inziens is het noodzakelijk om de rechtvaardiging en verzoening te verstaan vanuit zowel de dogmatiek als de ethiek¹⁹¹.

2.5 Balans

Terugkijkend op de beknopte geschiedenis van de verzoeningsleer vanaf Anselmus tot en met Ritschl, kom ik tot de volgende conclusies. Allereerst blijkt de door velen als vanzelfsprekend beschouwde doorgaande lijn van Anselmus naar de klassieke verzoeningsleer discutabel te zijn, met name vanwege onduidelikheden over de inhoud van de begrippen 'genoegdoening' en 'straf'. Dat betekent voor het vervolg van dit onderzoek dat nauwkeurig moet worden gekeken wat een auteur bedoelt wanneer hij de begrippen 'anselmiaanse' dan wel 'klassieke' verzoeningsleer gebruikt. Bovendien is de eveneens door velen als vanzelfsprekend beschouwde tegenstelling tussen Anselmus en Abaelardus veel minder groot dan vaak is gesuggereerd¹⁹². Onder invloed van het werk van Ritschl heeft deze ver-

¹⁸⁷ Ritschl, *RuV* 1, 31-54; in het bijzonder 42.

¹⁸⁸ Ritschl, *RuV* 1, 538v. De titel van het betreffende hoofdstuk (IX) luidt: *Die Erneuerung des Abälard'schen Lehrtypus durch Schleiermacher und seine Nachfolger* (484-559).

¹⁸⁹ Ritschl, *RuV* 1, 33. Zie ook Wenz, *Geschichte* 1, 23.

¹⁹⁰ Ritschl, *RuV* 1, 330v. Zie ook Wenz, *Geschichte* 2, 95 en Hornig, 'Lehre', 207.

¹⁹¹ Ritschl, *RuV* 3, 13v. *Die Dogmatik nämlich begreift alle Bedingungen des Christenthums in dem Schema der Bewirkung durch Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntnis voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens in dem Schema der persönlichen Selbstthätigkeit* (14).

¹⁹² Recentelijk heeft Dingemans de klassieke verzoeningsleer opnieuw toegeschreven aan Anselmus en tevens gewezen op de veronderstelde tegenstelling tussen Anselmus en Abaelardus. In verband met de verzoening van de schuld schrijft hij: *In de klassieke theologie heeft men daar meestal – in navolging van de middeleeuwse monnik Anselmus van Canterbury (1033-1109) – een 'satisfactie-theorie' aan toegevoegd: omdat de mens aan de eer van God tekort heeft gedaan en daardoor een onmetelijke schuld tegenover God op zich heeft geladen, moet er aan God genoegdoening worden gedaan door middel van offers ... Omdat God liefde is, schonk hij zijn eniggeboren Zoon om die*

meende tegenstelling mijns inziens een belangrijke rol gespeeld in de nederlandse theologie van de eerste helft van de twintigste eeuw¹⁹³.

Ritschl heeft met betrekking tot de verzoening onderscheid gemaakt tussen een ‘anselmiaans’ en ‘abaelardisch’ leertype. Deze typen zijn vaak verbonden met de door Baur gemaakte tegenstelling tussen de objectieve leer van Anselmus en de subjectieve van Abaelardus¹⁹⁴. Zelf heeft Ritschl het anselmiaanse leertype gekarakteriseerd als een juridische rechtvaardigingsleer die staat tegenover het abaelardische leertype als leer van de liefde. Ritschl heeft het spreken over verzoening nog verder bemoeilijkt door zijn gebruik van de begrippen ‘rechtvaardiging’ en ‘verzoening’. Omdat hij niet alleen afstand wilde nemen van de aan Anselmus toegeschreven juridische rechtvaardigingsleer maar zich ook wilde onderscheiden van de reformatische leer, heeft hij bewust de betekenis van die begrippen omgekeerd¹⁹⁵.

Volgens de reformatie vloeit de rechtvaardiging van de mens door het geloof voort uit de verzoening, die gezien wordt als herstel van de relatie tussen God en mens en bewerkt is door het straflijden van Christus. Ritschl spreekt daarentegen eerst over rechtvaardiging als het resultaat van het werk van God door Christus. Vervolgens is verzoening in zijn terminologie de subjectieve doorwerking van die rechtvaardiging in het menselijk leven¹⁹⁶. Met name door de betekenis die hij heeft gegeven aan het begrip verzoening, is Ritschl – ten onrechte – vaak gezien als iemand die alleen maar aandacht heeft voor de subjectieve kant van de verzoening¹⁹⁷.

Door de visies van Anselmus en Abaelardus te vergelijken met de opvattingen van Baur en Ritschl ben ik tot de conclusie gekomen dat er met betrekking tot de verzoening wel degelijk sprake is van een doorgaande lijn van de twaalfde naar de negentiende eeuw, maar dat die niet zichtbaar wordt door de verwarrende terminologie van meestal niet scherp gedefinieerde en zeker niet eenduidig gebruikte begrippen. Zoals in de afronding van paragraaf 2.2 is geconcludeerd, zijn er veel overeenkomsten aan te wijzen tussen Anselmus en Abaelardus, maar is er ook één punt van verschil. Anselmus heeft in het bijzonder willen verhelderen hoe God is en wat dat betekent voor zijn handelen in Christus. Abaelardus was daarentegen met name gericht op de reactie die van de mens werd verwacht op de door God in Christus getoonde liefde.

straf te dragen. Vervolgens meldt Dingemans dat hij deze leer moreel afkeurenswaardig vindt en zich daarom liever beroept op een andere middeleeuwse monnik, namelijk Abaelardus (*De stem*, 9v, inclusief citaat; zie ook 527-530).

¹⁹³ Zie § 1.4, eerste alinea, voor mijn veronderstelling ten aanzien van de doorwerking van Ritschl. De nederlandse theologie stond in de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw sterk onder invloed van de duitse. Pas in het begin van de jaren zestig heeft de engelstalige theologie meer ingang gevonden (Meijering, *Berkhof*, 115 en T. Schoof, ‘Boekenrubriek. Over theologen van de 19e eeuw: de reformatische lijn’, in: *TTh* 20 [1980], 98).

¹⁹⁴ In het twintigste-eeuwse Nederland wordt meestal alleen gesproken over de visie van Ritschl en niet of nauwelijks over die van Baur.

¹⁹⁵ Ritschl, *RuV* 1, 2.

¹⁹⁶ Ritschl, *RuV* 3, 83. Zie ook Schäfer, *Grundlinien*, 113 en idem, ‘Ritschl’, 225 en 229. D.W. Lotz geeft de volgende karakteristiek: *Reconciliation ... is justification carried into effect, its divinely intended practical result* (Ritschl and Luther. *A Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of his Luther Study*, Nashville/New York 1937, 37).

¹⁹⁷ Zie § 2.4, bij noot 191 voor Ritschls nadruk op zowel de rechtvaardiging als de verzoening.

Het verschil in benadering van Anselmus en Abaelardus wijst mijns inziens niet op een inhoudelijk verschil van inzicht. Naar beider mening heeft God zelf het initiatief genomen tot opheffing van de breuk die door de zonde is ontstaan tussen God en mens. Bovendien menen beiden dat de aangeboden genade door de mens moet worden aangenomen en vervolgens moet doorwerken in het concrete dagelijkse leven. Het onderscheid in de benadering van Anselmus en Abaelardus, waarbij de eerste zich heeft gericht op de kant van God en de laatste op die van de mens, meen ik terug te zien in de begrippenparen van de reformatie, Baur en Ritschl:

	<u>kant van God</u>	<u>kant van de mens</u>
de reformatie:	verzoening	rechtvaardiging door geloof ¹⁹⁸
Baur:	verzoening	verlossing ¹⁹⁹
Ritschl:	rechtvaardiging	verzoening ²⁰⁰ .

Blijkbaar is het nodig om over het ene complex ‘verzoening tussen God en mens in Christus’ met twee woorden te spreken, om zowel aan te kunnen geven wat er aan de kant van God is gebeurd als wat er aan de kant van de mens moet gebeuren²⁰¹. Het gevaar van het onderscheiden van twee kanten is echter dat al snel één van beide kanten dominant wordt of van meer waarde geacht dan de andere kant. Anderzijds moet op grond van het volstrekt anders zijn van God ten opzichte van de mens²⁰² worden verondersteld dat geen mens in staat is om beide kanten tegelijkertijd gelijkwaardig en evenwichtig te behandelen. Blijkens de tot nu toe bijeengebrachte gegevens uit de theologiehistorie was dat tot en met de tijd van Ritschl in ieder geval niet gelukt.

Om te komen tot een goed verstaan van de verschillende opvattingen over verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland zal de aandacht gericht moeten zijn op wat iemand, met welke begrippen dan ook, heeft willen zeggen over de verzoening tussen God en mens in Christus als centraal onderdeel van de christelijke geloofsleer. Voor het beantwoorden van de vraag hoe volgens de betreffende auteur de verzoening tot stand is gekomen of komt, zal ik in het bijzonder letten op zijn benadering: hetzij van de kant van God, hetzij van de kant van de mens.

¹⁹⁸ § 2.3, bij noot 88v.

¹⁹⁹ § 2.4, bij noot 135.

²⁰⁰ Bij noot 195-197 van deze paragraaf.

²⁰¹ In de literatuur wordt dit onderscheid met nog andere begrippenparen aangeduid. Zo schrijft Ebeling over het ontologisch opgevatte heilsgebeuren in Christus waarvan zich *als ein Zweites ab[löst]*, *wie der Ertrag dessen dem Menschen vermittelbar ist ... So kommt es zu einem Abwägen der Anteile von Gnade und Verdienst oder von Rechtfertigung und Heiligung oder von imputativem und effektivem Aspekt. In diesem Rahmen halten sich die meisten theologischen Konzeptionen ...* (‘Der Sühnetod’, 24).

²⁰² § 1.2, bij noot 30v.

3 Nederland tot op de drempel van de twintigste eeuw

3.1 Inleiding

Als achtergrond voor de diversiteit aan opvattingen over de verzoening tussen God en mens in Christus in het twintigste-eeuwse Nederland worden in paragraaf 2 van dit hoofdstuk de theologische stromingen uit de voorafgaande tijd beschreven. Het lange tijd door de gereformeerden gedomineerde kerkelijke Nederland¹ was gedurende de negentiende eeuw steeds verder uiteen gevallen in verschillende richtingen en groeperingen². De verdeeldheid onder de gelovigen vond haar oorzaak in de toenemende invloed van het ‘moderne’ denken dat zijn wortels had in het idealisme, het empirisme en het nieuwe wereldbeeld van de natuurwetenschappen.

Ondanks alle interne spanningen en diversiteit bleven geloof en kerk een prominente rol spelen in de samenleving. Religie werd gezien als een zeer belangrijke factor in het proces van culturele natievorming dat toen plaatsvond³. Het negentiende-eeuwse Nederland is wel *één van de godsdienstigste landen der aarde* genoemd. Pas rond de eeuwwisseling begon zich een proces van ontkerkelijking af te tekenen⁴.

Eén van de gereformeerden die zich tegen het einde van de negentiende eeuw en in het begin van de twintigste serieus heeft beziggehouden met de vragen waarvoor het moderne denken de theologie plaatste, is de neocalvinist Herman Bavinck⁵. In zijn *Gereformeerde Dogmatiek* heeft deze *eenvoudige gelovige en grote geleerde*⁶ een schat aan dogmahistorische, filosofische en theologische beschouwingen neergelegd⁷. Uitgaande van de vierslag schepping – val – verzoening/verlossing – vol-

¹ Knippenberg, *Religieuze Kaart*, 40v en 43.

² Door theologische conflicten was de naam ‘gereformeerd’ in de tweede helft van de achttiende eeuw zwaar belast geraakt en meer en meer vervangen door de aanduiding ‘hervormd’. In 1816 is de naam officieel Nederlandsche Hervormde Kerk (NHK) geworden. Met name de orthodox-bevindelijken bleven echter bewust de naam ‘gereformeerd’ gebruiken als zelfaanduiding (De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 277 en 283). Er zijn twee grote afsplitsingen geweest van de NHK die als doel hadden de ‘ware’ gereformeerde leer te bewaren: de afscheiding in 1834 en de doleantie in 1886.

³ N. van Sas, ‘Nederland: een historisch fenomeen’, in: Fokkema en Grijzenhout, *Rekenschap*, 58-63.

⁴ Knippenberg, *Religieuze Kaart*, 1v; citaat op 1. Pennings spreekt over een religieuze herleving in het negentiende-eeuwse Nederland die gevoed werd door tegenstellingen die eerst vooral samenhangen met de strijd tussen kerk en staat en tegen het einde van de eeuw vooral met de sociaal-economische ontwikkelingen (*Verzuiling*, 18v).

⁵ Zie bijvoorbeeld zijn rectoraatsrede: *Modernisme en Orthodoxie* (1911). Zie ook Rasker, *Hervormde Kerk*, 199; Bremmer, *Herman Bavinck*, 248 en idem, ‘De spiritualiteit’, 255v.

⁶ Meijering, *Klassieke gestalten*, 260. Zie ook Buskes, *Hoera*, 33.

⁷ Berkhof, *Inleiding*, 61v; idem, *200 Jahre*, 120-122; idem, ‘Neocalvinistische theologie’, 39v; Meijering, *Klassieke gestalten*, 258 en 272v; Bremmer, *Herman Bavinck*, 194-197 en A. Amelink, ‘De lankmoedigste onder de lankmoedigen. Theologen van de eeuw’, in: *Dagblad Trouw*, 22-10-1999, 14.

tooiing⁸ heeft hij in de onderbouwing van zijn geloofsleer getracht de ideeën over evolutie in relatie te brengen met de oudtestamentische verhalen over het ontstaan van de wereld en de mens. Met alle spanning die dat bij hem heeft opgeroepen, heeft hij daarbij positie gekozen in het geloof en het primaat gegeven aan de openbaring van Godswege en niet aan de rede. In paragraaf 3 wordt zijn visie op verzoening beschreven, in samenhang met andere voor mijn onderzoek relevante onderdelen van zijn dogmatiek. Deze beschrijving zal dienen als achtergrond voor de bespreking van de twintigste-eeuwse visies op verzoening in de hoofdstukken 4 tot en met 7.

3.2 *Modernisme en orthodoxie*

In de loop van de achttiende eeuw hadden de denkbelden van de verlichting ruimschoots ingang gevonden in het denken van de ontwikkelde burgerij in de Republiek der Verenigde Nederlanden⁹. De rede won steeds meer terrein, ook in het kerkelijk leven. In het rationalistisch supranaturalisme vond men zelfs een soort evenwicht tussen enerzijds de eisen die het verlichtingsdenken stelde aan theologie en wijsbegeerte en anderzijds de aan de kerkelijke belijdenis verschuldigde trouw. Hierbij werden rede en openbaring, de *hoofdpijlers van de christelijke Verlichtingsconceptie*, als elkaars correlaten gedacht¹⁰.

De omwenteling in het politieke bestel in en na 1795 en de daarmee samenhangende scheiding van kerk en staat werden in Nederland vrijwel zonder slag of stoot aanvaard. Anders dan in het Frankrijk van de revolutie stond in ons land tijdens de bataafse en franse tijd de christelijke godsdienst als zodanig niet ter discussie, maar werd gezien *als voor de burgerlijke maatschappij van het uiterste gewicht*¹¹. Deze godsdienst moest dan worden verstaan als een soort algemeen christendom dat boven de geloofsverdeeldheid stond en gepaard ging met een vrome levenswandel, zonder dat er sprake was van een directe band met een kerk¹². Als reactie op de maatschappelijke veranderingen werd de theologie nog meer rationalistisch en

De rechts-moderne Roessingh schreef in 1918, zonder zelfs maar de naam van Bavinck te noemen: *sedert de laatste halve eeuw is de Gereformeerde theologie de eenige geweest, die ons een volledige dogmatiek van beteekenis heeft gegeven; overal elders bleef het bij voorstudies en goede plannen* ('Rechts-modernisme', 201).

⁸ § 1.2, bij noot 9v.

⁹ Voor deze alinea is gebruik gemaakt van Rasker, *Hervormde Kerk*, 19-21 en 32-35; De Groot, 'Sociocultureel', 14-16, 28 en 31-35 en Romein, *Lage landen III*, 32-37, 169, 186v en 196v.

¹⁰ Vree, *Godgeleerden*, 14 en 335. Citaat uit De Groot, 'Sociocultureel', 15. De doopsgezinde predikant C. Sepp uit Leiden schreef de volgende karakteristiek: *Ik behoef den lezer naauwelijks te doen opmerken dat zulk een rationalistiesch-supranaturalistiesch standpunt regt gemakkelijk was. De bijbel bevatte Gods openbaring; wat werkelijk geopenbaard was, kon de rede, eigenlijk het gezonde menschenverstand, te boven gaan, daarmede in strijd kon het nooit wezen. Bevatte de bijbel iets boven de rede, dit nam men aan op het bewezen gezag van de Schrift, en zoo dreef men rustig rond op een cirkelvormigen waterkring* (*Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland van 1787-1858*, Leiden 1869³ [1860], 275). Volgens Wenz is kenmerkend voor het supranaturalisme dat men de goddelijke openbaring noodzakelijk achtte voor de motivering en de realisering van de moraal (Wenz, 'Einleitung', in: Neuner en Wenz, *Theologen*, 12).

¹¹ Rasker, *Hervormde Kerk*, 21.

¹² H. Knippenberg en B. de Pater, *De eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800*, Nijmegen 1988, 188 en De Groot, 'Sociocultureel', 15v.

moralistisch. De verschillen van inzicht werden zoveel mogelijk terzijde geschoven om gezamenlijk de christelijke zedelijkheid en deugd te bevorderen¹³.

Door de scheiding van kerk en staat, die op 5 augustus 1796 was afgekondigd en na wisselende omstandigheden in 1848 expliciet werd bekrachtigd in de nieuwe grondwet¹⁴, verloor de gereformeerde kerk gaandeweg haar bevoorrechte positie in kerkelijk Nederland. Daardoor konden andere protestantse kerken als die van de remonstranten, doopsgezinden en lutheranen in de loop van de negentiende eeuw meer tot ontwikkeling komen en betrokken raken bij de discussies over wijsbegeerte en theologie¹⁵.

De rooms-katholieken konden vanaf 1795 uit hun schuilkerken naar buiten treden en voorzichtig de herorganisatie van hun eigen kerkgenootschap ter hand nemen. Zeker na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853 hadden zij alle energie nodig voor het bouwen van nieuwe kerken, het stichten en bevolken van kloosters en het inrichten van scholen. Van een eigen bijdrage aan de theologie als wetenschap was bij hen voorlopig nog geen sprake¹⁶.

In het tweede kwart van de negentiende eeuw nam de wetenschap in Nederland een hogere vlucht en kwam er ook beweging in de wijsbegeerte en theologie¹⁷. De vernieuwing in de theologie deed zich allereerst voor aan de universiteit van Groningen. In het begin van de negentiende eeuw genoot de provincie Groningen een grotere welvaart dan de andere delen van de Noordelijke Nederlanden. De basis daarvoor was gelegd in de laatste decennia van de achttiende eeuw door een sterk innovatieve boerenstand. Na de scherpe graanprijsschommelingen als gevolg van de napoleontische oorlogen en de veranderende internationale verhoudingen, brak rond 1825 een gunstige economische periode aan voor de groninger boeren¹⁸.

¹³ Bank en Van Buuren zijn van mening dat hervormde, remonstrantse, lutherse en doopsgezinde predikanten na 1800 steeds meer op elkaar gingen lijken. Niet alleen zouden zij onder invloed van de verlichting de dogmatische verschillen in de theologie terzijde hebben geschoven, maar ook genoten zij voor een groot deel dezelfde universitaire opleiding en hetzelfde inkomen (*Hoogtij*, 333).

¹⁴ Rasker, *Hervormde Kerk*, 20 en 159. Zie voor een korte beschrijving van de discussies in de 'Nationale Vergadering' over de godsdienstkwesties in de periode 1796-1798 de inleiding van J. Rosendaal in: *Staatsregeling voor het Bataafsche Volk 1798. De eerste Grondwet van Nederland*, z.p. 2005, 35-37. Dat de scheiding van kerk en staat niet strikt is gehanteerd, blijkt bijvoorbeeld uit het *Algemeen Reglement* van de hervormde kerk van 1816 waarin op instigatie van koning Willem I werd bepaald dat de *aankweeking van liefde voor Koning en Vaderland* een hoofddoel moest zijn van allen die met het kerkelijk bestuur waren belast. Ook in het nieuwe reglement van 1852 wordt dit hoofddoel expliciet genoemd (Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 331v; citaat op 331 en 332).

¹⁵ Rasker, *Hervormde Kerk*, 20 en De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 349v. Zie ook Knippenberg, *Religieuze Kaart*, 63v.

¹⁶ De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 298, 333-337, 346v en 369 en Rasker, *Hervormde Kerk*, 158-162. Knippenberg wijst erop dat de omvang van het katholieke volksdeel gedurende de negentiende eeuw lag tussen de 35 en 39 procent (*Religieuze Kaart*, 165-171). E.H. Kossmann stelt dat er pas in 1853 een einde kwam aan de *eeuwenoude gedachte dat Nederland een protestantse natie was waarin de katholieken een uit edelmoedigheid getolereerde minderheid vormden* (*De lage landen 1780-1940. Anderhalve eeuw Nederland en België*, Amsterdam/Brussel 1976, 200).

¹⁷ Berkhof, *200 Jahre*, 106.

¹⁸ J. Bieleman, *Geschiedenis van de landbouw in Nederland 1500-1950. Veranderingen en verscheidenheid*, Meppel 1992, 135-139. Zie voor het economisch belang van de landbouw en de wisselende graanprijzen: R.T. Griffiths, *Industrial retardation in the Netherlands 1830-1850*, Den Haag 1979, 17v en J.L. van Zanden en A. van Riel, *Nederland 1780-1914. Staat, instituties en economische ontwikkeling*, Meppel 2000, 154v.

De theologie van de zogeheten 'groninger richting' sloot aan bij het opvoedings-ideaal van de verlichting en bij het streven van Kant naar zedelijke verbetering van het menselijke geslacht, maar wilde de mens niet alleen verstandelijk benaderen¹⁹. De groninger theologen hadden grote aandacht voor het godsdienstig gevoel, het historisch bewustzijn en voor de persoon van Christus als Heiland en als middelpunt van Gods openbaring, die huns inziens was gegeven om de mens *Gode steeds gelijkvormiger te maken*²⁰.

De verwantschap met het gedachtegoed van Schleiermacher is evident, maar naar eigen zeggen kenden de groningers hem niet *voordat onze rigting zich reeds in hare eigenaardigheid had gevormd*²¹. Het historisch bewustzijn van de groningers kwam onder meer tot uitdrukking in hun aandacht voor de vaderlandse kerkgeschiedenis. Zij meenden dat sinds Luther en Calvijn de echte nederlandse theologie in een hoek was gedrongen en dat er nu eindelijk ruimte moest komen voor het bijbelse, praktische beginsel van een algemene evangelische kerk, zoals die al drie eeuwen lang in de kiem in Nederland aanwezig was geweest²².

Voor de traditionele kerkelijke leer van verzoening door voldoening was in de groninger theologie geen plaats²³. Uitgedaagd door hun critici, hebben de groningers rond de jaren veertig door middel van een aantal artikelen in het tijdschrift *Waarheid in Liefde* een bijbelse onderbouwing willen geven van hun standpunt dat verzoening het werk is van Gods liefde voor de mens²⁴. Het accent ligt daarbij niet alleen op de dood van Jezus, maar ook op *zijne liefdevolle komst op aarde, zijn heilig leven ... en zijne heerlijke opstanding*²⁵.

¹⁹ Zie voor de groninger theologie: Vree, *Godgeleerden*, 13-16 en 330-342 en Rasker, *Hervormde Kerk*, 45-53.

²⁰ Uitspraak van één van de voormannen, P. Hofstede de Groot (1802-1886), *Groninger Godgeleerden*, 42.

²¹ Hofstede de Groot, *Groninger Godgeleerden*, 27. Zie § 2.3, bij noot 120-125 voor Schleiermacher.

²² Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 339.

²³ In een redactioneel stuk van de groninger godgeleerden staat: *Onder de veelvuldige beschuldigingen, aan welke ons Tijdschrift tegenwoordig bloot staat, is eene der sterkst klinkende, dat wij den dood van JEZUS nliet voorstellen als eene voldoening aan Gods straf-eischende gerechtigheid, maar als een door God verordend middel ter verzoening van de menschen met God. Het is waar, dat wij zoo doen; maar het is de vraag, of wij daarom beschuldigd moesten worden* (*WiL*, 1842, IV, 834). Ruim een jaar eerder had L.G. Pareau (1800-1866) de leer der voldoening omschreven als 'eene leer der Scholastieke wijsbegeerte der middeleeuwen, in het hoofd van eenen ANSELMUS uitgebroeid' ('De verzoening door het kruis van Christus. Naar de leiding van PAULUS uitspraak Colossensen I: 19^a, 20', in: *WiL*, 1841, II, 314v). Kern van de kritiek op de leer der voldoening is dat nergens in het Nieuwe Testament te vinden zou zijn dat *CHRISTUS* God verzoend, of op eene geregelijke en conventionele wijze **voldoening** zoude gegeven, en eene oneindige Godheid te vreden gesteld zoude hebben, dus kan deze leer volstrekt geene wezenlijke fundamentele leer der Schrift zijn. Deze uitspraak van J.K. Lavater (1741-1801) is door Hofstede de Groot met instemming geciteerd in diens 'Overzicht van hetgeen het Nieuwe Verbond ons leert omtrent den dood van Jezus Christus', in: *WiL*, 1843, IV, 791, noot 8.

²⁴ Zie met name de artikelen van Rutgers van der Loeff en Hofstede de Groot in de jaargangen 1839, 1843, 1844 en 1846. Hofstede de Groot zou zelf als student al afstand hebben genomen van de kerkelijke leer der voldoening. Hij sprak van een subjectieve verzoening van de mens met God door Jezus Christus, die hij liefhad als zijn levende Heer (J. Vree, "Want Hij weet wat maaksel wij zijn, gedachtig zijnde dat wij stof zijn". Het publieke en het persoonlijke geloofsleven van P. Hofstede de Groot', in: A. Lanser e.a. [eds.], *De kunst van ontfermen. Studies voor Gerben Heitink*, Kampen 2003, 150 en 162).

²⁵ In een redactioneel stuk onder de titel 'Over het leerstuk der voldoening', in: *WiL*, 1842, I, 188.

In een artikel van A. Rutgers van der Loeff (1808-1885) trof ik een vrij uitgebreid begrippenonderzoek aan naar het oudtestamentische כִּפֶּר (*kipper*) en de griekse woorden die respectievelijk afkomstig zijn van de werkwoorden καταλλάσσω (*katallassoo*) en ἱλάσκομαι (*hilaskomai*)²⁶. Hij wijst met name op de verwarring die wordt veroorzaakt door het feit dat de Statenbijbel geen onderscheid heeft gemaakt in de vertaling van die twee wezenlijk verschillende griekse begrippen. Bovendien meent hij dat de zogeheten kanttelingen bij deze vertaling de begripsverwarring nog hebben versterkt.

Zelf onderscheidt Rutgers van der Loeff drieërlei betekenis van het nederlandse woord verzoening: 1) vrede maken tussen twee partijen (*reconciliare*); 2) gunstig maken, bevredigen, iemands toorn stillen (*propitiare, placare; versöhnen*); 3) het kwade wegmaken, uitwissen, afzoenen (*expiare; sühnen*). Het is opmerkelijk dat hij *versöhnen* niet identiek acht aan 'vrede maken', maar aan wat later door Ritschl is aangeduid als *Umstimmung*²⁷.

Kenmerkend voor de groninger kritiek op de klassieke verzoeningsleer is de vraag van Rutgers van der Loeff *of niet velen, op dit spoor voortgaande, van lieverlede zijn gekomen op het denkbeeld eener bevrediging der Godheid, wier toorn gestild, wier gunst verworven moest worden*²⁸. Fel zet hij zich af tegen het idee dat God, net als de griekse goden, object van verzoening zou zijn. Zijns inziens is God al in het Oude Testament overal en altijd het subject van wie de verzoening (כִּפֶּר) uitgaat²⁹. Toch spreekt hij wel 'met twee woorden' over verzoening. Met objectieve verzoening bedoelt hij dat er objectief, van de kant van God, verzoening van zonden is bewerkt in Christus. Onder subjectieve verzoening verstaat hij dat de mens, subjectief, door het geloof deel krijgt aan het besef van schuldgeving³⁰.

De groninger richting heeft slechts een beperkte rol gespeeld in de verdere ontwikkeling van de nederlandse theologie in de negentiende eeuw³¹. De kracht en de invloed van de groningers lag niet zozeer in hun theologie, maar vooral in hun aandacht voor de theoloog en de christelijke gemeente³². Zij hebben zich met name gericht op de vertaling van theologische begrippen en ethische normen naar praktische toepassingen en stonden daardoor in het volle leven van kerk en maatschappij³³. Zending en bijbelverspreiding, maar ook drankbestrijding, armenzorg en onderwijs werden niet alleen aanbevolen, maar eveneens door de hoogleraren

²⁶ Rutgers van der Loeff, 'Verhandeling', 277-345; in het bijzonder 279, 283-288, 292-313 en 329v.

²⁷ § 2.4, noot 168. Het standpunt van Rutgers van der Loeff in dezen wordt verduisterd door het feit dat hij elders in dit artikel καταλλάγη wel gelijkstelt aan *reconciliatio* én *Versöhnung* ('Verhandeling', 279, noot 1).

²⁸ Rutgers van der Loeff, 'Verhandeling', 285.

²⁹ Zie § 1.3, bij noot 38-41 en 49-56 voor de discussie over verzoening in het Oude Testament.

³⁰ Zie het slot van § 2.5.

³¹ Berkhof, *200 Jahre*, 106.

³² Vree, *Godgeleerden*, 330v. Berkhof noemt de theologie van de groningers een weinig doordacht en warrig compromis tussen het post-verlichtingsdenken (*nachaufklärerisches Denken*) en het evangelie (*200 Jahre*, 106).

³³ Tekenend is dat de groninger predikant en latere hoogleraar landhuishoudkunde Uilkens omstreeks 1815 zelf een zaaimachine construeerde (J. Bieleman, *Geschiedenis van de landbouw in Nederland 1500-1950. Veranderingen en verscheidenheid*, Meppel 1992, 137).

zelf ter hand genomen. Daarmee hebben zij voor langere tijd een onmiskenbaar stempel gezet op de samenleving.

In de jaren 1840 ontstond een meer radicale stroming in de nederlandse theologie die haar uitgangspunt niet meer koos in de openbaring, maar in de rede. Een polemiek tussen twee scherpe geesten uit die stroming, de utrechtse jurist en filosoof C.W. Opzoomer (1821-1892) en de leidse theoloog J.H. Scholten (1811-1885), heeft de basis gelegd voor wat men is gaan noemen de ‘moderne’ of later ook wel ‘vrijzinnige’ theologie³⁴. Onder invloed van de duitse filosofie en theologie van met name Strauß en Baur³⁵ probeerden beiden een bijdrage te leveren aan de verzoening van de wijsbegeerte met het christelijk geloof. Over de methode om te komen tot kennis van God dan wel van de religieuze waarheid, waren zij het in eerste instantie echter volstrekt oneens. Na verloop van tijd sloot Scholten zich steeds meer aan bij de visie van Opzoomer. De rede werd de norm en het zogeheten monistisch panentheïsme, waarbij de hele natuur is ingesloten in God, het uitgangspunt³⁶.

Vanwege een deterministische natuuropvatting kon er geen sprake meer zijn van een bovennatuurlijke openbaring van Godswege en was er voor geloof in wonderen geen plaats. Bovendien veranderde de aandacht voor de rede zelf van karakter. Eerder dan in Duitsland was er in de nederlandse theologie sprake van een overgang van een idealistisch naar een empirisch en realistisch denken, ook al kwam het niet tot een scherpe standpuntbepaling vóór de empirie en tegen het idealisme. In plaats van met de rede naar een abstracte, allesomvattende synthese te zoeken, trachtte men vanuit feitelijke gegevens met behulp van het verstand te komen tot algemene inzichten.

Opnieuw trokken Opzoomer en Scholten verschillende conclusies. De grote monist Opzoomer veranderde in een dualist en maakte scherp onderscheid tussen empirische waarnemingen en het gevoel. Hij stelde zich daarbij op het standpunt dat empirische waarnemingen niet tot Godskennis kunnen leiden, maar dat het (godsdienstige) gevoel de onmiddellijke bron is van die kennis. Scholten hield vast aan het monisme en ging op zoek naar de empirisch aantoonbare historische werkelijkheid die ten grondslag zou liggen aan het christelijk geloof.

Net als in de natuurwetenschappen werd nu ook in de theologie de evolutionistische vraag gesteld naar de wording, de groei en de onderlinge samenhang van dingen. Als gevolg daarvan ontstond een vooruitgangsoptimisme dat niet meer was gebaseerd op een opvoedingsgedachte, maar op een evolutionistisch

³⁴ Zie voor de moderne theologie: Rasker, *Hervormde Kerk*, 113-122; Berkhof, *200 Jahre*, 107-113; Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 337-344 en Romein, *Lage landen III*, 169, 186v en 196v.

³⁵ § 2.4, bij noot 128-141.

³⁶ In zijn inaugurele rede laat Opzoomer er geen misverstand over bestaan dat hij, expliciet in het spoor van Hegel (53v), kiest voor het primaat van de rede en de wijsbegeerte: *Wij hebben leeren kennen, dat en wat God is; en het is geene vermetelheid onzer wijsbegeerte, als zij niet terug wil keeren tot den strijd van het onderzoek, en nog minder tot de onschuld van het geloof... Zij reikt aan het godsdienstige geloof de hand, niet om daartoe af te dalen, maar integendeel om het tot zich op te heffen... Zoo, den mensch met zich zelve verzoenende, plaatst zij hem in den vollen glans der goddelijke waarheid* (*De wijsbegeerte, den mensch met zich zelve verzoenende*, Leiden 1846, 56v).

denken. Het begrip zonde werd, net als bij Hegel, gezien als een noodzakelijk doorgangsstadium in het proces naar de uiteindelijke zedelijke bestemming van de mens.

Zonde was geen inbreuk op een goede schepping, maar onderdeel van Gods plan met de wereld. Daarmee ontdeed de moderne theologie de zonde van het aspect ‘menselijke schuld’. De zonde werd verstaan als een onvolkomenheid die overwonnen kon en zou worden door de in de mens wonende kracht van God. Scholten meende dat de historische Jezus van Nazareth als mensenzoon in zijn zedelijke verhevenheid daarvan het voorbeeld heeft gegeven. Hij vroeg zich dan ook af of het geen tijd werd om *den metaphysischen Godszoon der bijbelsche en kerkelijke dogmatiek met den menschenzoon, zoo als de geschiedenis hem voorstelt in al den adel zijner zedelijke verhevenheid, te verwisselen*³⁷.

In de moderne theologie werd het gezag van de ‘geopenbaarde geloofswaarheden’ onderworpen aan de toets van het wetenschappelijk onderzoek. De historisch-kritische methode van bijbelonderzoek, zoals die in het spoor van de *Tübinger Schule*³⁸ zich ook in Nederland ontwikkelde, leidde tot radicaal andere interpretaties van het Oude en Nieuwe Testament en tot nieuwe visies op de geschiedenis van het volk Israël en het ontstaan van het christendom³⁹. Hoewel deze vernieuwingen een fundamentele verandering inhielden ten opzichte van de gereformeerde leer werd, in wat toen inmiddels de Nederlandsche Hervormde Kerk heette⁴⁰, ruimte geboden aan de moderne theologie.

Voor verschillende moderne theologen werd een relatie tussen geloof en empirisch vastgestelde kennis steeds moeilijker denkbaar: *Al wat ooit en door wien dan ook op deze aarde over God en de onzienlijke dingen is gezegd, is slechts een gevolg van dat zoeken en tasten naar het oneindige, waaraan de menschheid zich sedert eeuwen overgeeft ...*⁴¹. Sommigen traden uit de kerk⁴² en werden agnost of atheïst, anderen maakten een stap naar de andere kant, ‘terug’ naar het geloof en de openbaring van de orthodoxie⁴³. Deze verschuiving in de kerkelijke verhoudingen werd in 1867 nog versterkt door het van kracht worden van een wijziging in het *Algemeen Reglement* van de hervormde kerk⁴⁴. Doordat de plaatselijke gemeenten toen zelf het recht kregen om kerkenraadsleden te benoemen en een predikant te

³⁷ J.H. Scholten, *Het evangelie naar Johannes. Kritisch historisch onderzoek*, Leiden 1864, vi.

³⁸ § 2.4, bij noot 130.

³⁹ Volgens Berkhof waren de resultaten van het historisch-kritisch bijbelonderzoek van de leidse onderzoekers J.H. Scholten (1811-1885; Nieuwe Testament), A. Kuenen (1828-1891; Oude Testament) en C.P. Tiele (1830-1902; godsdienstgeschiedenis) ook internationaal van invloed (*200 Jahre*, 112). Zie ook De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 332.

⁴⁰ § 3.1, noot 2.

⁴¹ Uit de brochure *Dr. Pierson aan zijne laatste gemeente* (1865), geciteerd door Mönnich (‘De ontwikkeling’, 18).

⁴² Bekende voorbeelden zijn de predikanten C. Busken Huet (1826-1886), A. Pierson (1831-1896) en F. Domela Nieuwenhuis (1846-1919) die respectievelijk in 1862, 1865 en 1879 uit het ambt traden (Mönnich, ‘De ontwikkeling’, 16-21 en 24 en Berkhof, *200 Jahre*, 111v).

⁴³ Bijvoorbeeld J.J. van Oosterzee (1817-1882) die een tijdlang vergelijkbare opvattingen verkondigde als Scholten, maar zich later heeft toegelegd op de verdediging van de orthodoxie (Rasker, *Hervormde Kerk*, 115v en A. Vos, ‘Gespleten wortels’, 213).

⁴⁴ Het besluit zelf was al in 1852 genomen (Rasker, *Hervormde Kerk*, 167 en Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 347).

beroepen, werd in een groot deel van de kerken de verworven suprematie van de moderne theologie teruggedrongen ten gunste van de orthodoxie⁴⁵.

Inmiddels was er in de jaren 1850 nog een nieuwe theologische richting binnen de hervormde kerk ontstaan, de zogeheten ethische theologie⁴⁶. Net als Schleiermacher en de *Vermittlungstheologie*⁴⁷ probeerden ook de ethische theologen het christelijk geloof en de moderne cultuur met elkaar te verbinden. D. Chantepie de la Saussaye (1818-1874), de grondlegger van de ethische theologie, heeft zich in zijn kritiek op het modernisme vooral gericht tegen de metafysische vooronderstellingen⁴⁸. Hij heeft zich verzet tegen het onpersoonlijke godsbegrip in de theologie van Scholten en tegen het vermenschelijken van de religie. Maar ook de leer van verschillende orthodoxe theologen riep bij hem weerstand op. Tegen de zijns inziens aanvechtbare punten in hun opvattingen heeft hij zijn theologische inzichten willen afgrenzen. J.H. Gunning Jr. (1829-1905) heeft de lijn van zijn leermeester en vriend Chantepie de la Saussaye in een zich veranderende kerkelijke context voortgezet en uitgebouwd.

Anders dan de modernen zochten de ethischen de kennis van de religieuze waarheid niet in het idealisme of in het empirisme. Zij gingen uit van het voorwetenschappelijke uitgangspunt dat de gehele waarheid 'ethisch' is. In deze samenhang gaat het begrip ethisch niet terug op ἔθος (*ethos* = zede), maar op ἦθος (*èthos* = innerlijk gemoed of hart als zetel van het geestelijk gevoel). De waarheid die God aan de mens meedeelt, is gericht op dat innerlijk⁴⁹. Tegelijkertijd speelt in dit gebruik van het begrip ethisch mee dat het deze theologen niet ging om een abstracte, ontologische benadering van God. Zij meenden dat het wezen van God zich openbaart in zijn handelen⁵⁰. God heeft zichzelf, in de God-mens (*theantropos*) Jezus Christus, persoonlijk neergebogen naar de mens. Volgens de ethischen zijn wij aangewezen op die zelfmededeling van God, op zijn historische intrede in de menselijke situatie⁵¹.

De ethische theologie was geen individualistische en louter academische bezigheid, maar een zoeken naar de kern van het christelijk belijden in en vanuit de gemeente van Christus. Zij legde de nadruk op het christocentrisch karakter van

⁴⁵ Berkhof, *200 Jahre*, 112 en Van Diggelen, 'Bruining', 32. De moderne theologie was met name academische theologie. Onder zowel predikanten als lidmaten heeft deze theologie geloofscrisis en diepe verdeeldheid teweeggebracht (Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 337).

⁴⁶ Voor de passage over de ethische theologie is gebruik gemaakt van Rasker, *Hervormde Kerk*, 125-152; Berkhof, *200 Jahre*, 113-116 en M.J. Aalders, *Ethisch tussen 1870 en 1920. Openbaring, Schrift en ervaring bij J.J.P. Valetton Jr., P.D. Chantepie de la Saussaye en Is. van Dijk*, Kampen 1990, 13-18.

⁴⁷ § 2.3, bij noot 115 en 120-123.

⁴⁸ Veenhof, *Revelatie*, 626.

⁴⁹ Gunning Jr. schrijft: *Het Woord Gods is niet iets, dat wij ... uit Gods hand aannemen, naast ons op den bodem dezer wereld nederzetten en dan met aardschen maatstaf, met ons verstand of onze wetenschap gaan contrôleren totdat wij het verstandig, redelijk vinden en daarom dan belijden. Wij hebben niet de godsdienst aangenomen, maar God heeft ons aangenomen (Christus, xii).*

⁵⁰ *Wij zeggen niet: 'God is ethisch' maar met Calvijn zeggen wij dat onze idee van God ethisch is, d.i. dat wij van God niet kunnen kennen wie Hij is, maar hoedanig Hij voor ons is (Gunning Jr., Christus, 39).* Zie ook Beker en Den Boer, *Gunning jr.*, 128 en 140. Hoewel Gunning zelf Jr. consequent met een hoofdletter schreef, hebben deze auteurs dat niet gerespecteerd.

⁵¹ Beker en Den Boer, *Gunning jr.*, 47-49.

de openbaring en concentreerde zich op het kruis, de eschatologie en het geloof van de gemeente. Met name Gunning Jr. heeft gedurende zijn leven veel aandacht besteed aan de betekenis van de verzoening. Al op 32-jarige leeftijd heeft hij onder de titel *Mijn stervende Verlosser*⁵² een artikel gepubliceerd over de betekenis van de kruisdood van Christus vóór en in ons⁵³.

De benaming 'ethische' theologie heeft al onder de tijdgenoten voor veel verwarring gezorgd. Ten onrechte is zij door buitenstaanders vooral opgevat als een theologie met grote aandacht voor het zedelijk handelen van de mens oftewel als een theologie die moest worden verstaan als ethiek⁵⁴. Die misvatting is rond de eeuwwisseling nog versterkt door de opkomst van een ethische richting binnen het modernisme. De grondleggers van de ethische theologie hebben zichzelf echter beschouwd als orthodoxe theologen die de dwaling van de moderne theologie wilden weerleggen door niet de rede, maar de openbaring van God in het menselijk gemoed als uitgangspunt te nemen⁵⁵. Ook de tweede generatie ethischen had haar basis in de orthodoxie, maar heeft meer dan de grondleggers nadruk gelegd op het individuele geloof en de betekenis daarvan voor de ethiek⁵⁶.

De zogeheten ethisch-modernen waren moderne theologen die, net als A. Pierson, agnostisch waren in hun idee dat er over de laatste grond der dingen feitelijk niets is te zeggen. Ook volgens deze richting in het modernisme is de wetenschap onaantastbaar. Tegelijkertijd stelden de ethisch-modernen dat in de wetenschap geen vaste grond is te vinden voor het geloof. Zij keerden zich af van de monistische wereldbeschouwing van Scholten en de zijnen. Het ging de ethisch-modernen specifiek om het doen van het goede en het naleven van zedelijke plichten, dus om de ethiek. God is voor hen als het ware een ander woord voor 'zedelijk ideaal', een product van de menselijke behoefte aan zedelijke vervolmaking⁵⁷. In het woord

⁵² Dit artikel is door Gunning Jr. een aantal keren bewerkt en onder verschillende titels uitgegeven. Het meest bekend is de titel: *Het kruis des Verlossers*. Zie voor een overzicht van de verschillende drukken het voorwoord van zijn zoon J.H. Gunning J.Hz. in de zesde druk (1926): J.H. Gunning, *Het kruis des Verlossers*, Rotterdam z.j.⁶, x-xi.

⁵³ Ook Gunning Jr. spreekt 'met twee woorden' over verzoening (zie het slot van § 2.5). 'Buiten ons' heeft Christus voor ons een daad gesteld die in de gemeenschap met Hem tot een verzoend leven leidt in ons. In zijn geschrift *Onze schuld tegenover de 'Gereformeerden'* schrijft hij: *Het kruis wordt verzakt ook door de rechtzinnigste leer die de levende navolging van den Gekruiste er van afzondert, en er zoo een afgetrokken leerstuk van maakt* (Nijmegen 1887, 47).

⁵⁴ Zie bijvoorbeeld de recente beschrijving in Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 344v. Maar ook Bavinck, neocalvinist en tijdgenoot van Gunning Jr., lijkt 'ethisch' vooral te hebben verstaan als betrekking hebbend op het zedelijk leven van de mens (Beker en Den Boer, *Gunning jr.*, 133 en Veenhof, *Revelatie*, 624).

⁵⁵ Berkhof, *200 Jahre*, 116. W. Balke wijst op een uitspraak van Gunning Jr. die gezegd zou hebben: *Wij mogen niet toelaten, dat in een kerk twee overtuigingen, de orthodoxe en moderne gelijkheid van recht ontvangen van de kerk zelf* (Gunning en Hoedemaker, *Samen op weg*, 's-Gravenhage 1985, 31). De bron van dit citaat heb ik niet terug kunnen vinden. Wel werd mij bij het doornemen van zijn publicaties duidelijk dat Gunning Jr. niet heeft gepleit voor kerkelijke uitbanning van de modernen. Hij deed een beroep op hun geweten omdat hij meende dat hun belijdenis buiten het christendom stond.

⁵⁶ De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 362 en Augustijn, 'Kuypers rede', 137.

⁵⁷ Van Diggelen, 'Bruining', 35 en Mönnich, 'De ontwikkeling', 34v. Roessingh beschreef in 1914 het ontstaan van het ethisch-modernisme als een reactie van hen die de visie van A. Pierson en Busken Huët deelden (zie bij noot 41v van deze paragraaf), maar toch in de kerk wilden blijven ('De Moderne Theologie in Nederland. Hare voorbereiding en eerste periode', in: *VW 1*, 176-181).

ethisch-modern wijst ethisch dus vooral de zede of het zedelijk handelen. In het begrip ethisch-orthodox daarentegen gaat ethisch terug op de andere betekenis, namelijk op het innerlijk dat wordt aangesproken door God.

In deze paragraaf is tot nog toe over orthodoxie en orthodoxen gesproken als aanduiding van die groep binnen de gereformeerde geloofsopvatting die zich gebonden achtte aan de traditionele kerkelijke leer⁵⁸. In Nederland is deze leer in het begin van de zeventiende eeuw aangescherpt in het leergeschild met de remonstranten en uiteindelijk vastgelegd door de Synode van Dordrecht (1618-1619). Sindsdien worden de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*, de *Heidelbergse Catechismus* en de *Dordtse Leerregels* aangeduid als de drie *Formulieren van Enigheid*, als *accord van kerkelijke gemeenschap*⁵⁹.

In de negentiende eeuw voelde de orthodoxie zich in toenemende mate bedreigd door de ontwikkelingen in kerk en staat. Dat begon al bij de invoering van het *Algemeen Reglement* in 1816 waarin wel het bestuur van de kerk werd geregeld, maar niet de omgang met leerverschillen⁶⁰. Voor bewegingen als het reveil en de afscheiding is dat aanleiding geweest om zich in te zetten voor het behoud van het klassieke gedachtegoed. Men wilde dat de vaderlandse kerk terugkeerde naar een vroomheid die haar wortels had in de *Formulieren*⁶¹.

Het gevoel van bedreiging werd bij de orthodoxe, ook wel 'rechtzinnig' genoemde gereformeerden versterkt door de opkomst van theologische richtingen als de groningers en de modernen. Slechts een beperkte groep orthodoxen zag de ethische theologie als een afdoende reactie tegen die nieuwlichterijen. Opnieuw klonk in de hervormde kerk de oproep om de confessie, de belijdenis serieus te nemen. Rond 1870 nam Abraham Kuyper (1837-1920) daarin het voortouw en werd de leider van het zogeheten neocalvinisme⁶².

Kuyper meende dat de orthodoxie zich niet moest beperken tot het herhalen van oude waarheden, maar dat de klassieke belijdenis opnieuw doordacht en verder ontwikkeld moest worden in relatie tot de vragen van de moderne tijd⁶³. Hij noemde dat naderhand het wakker schudden van de gereformeerde theologie, die zijns inziens sinds het midden van de achttiende eeuw had geslapen, en het *in rapport ... brengen met het menselijk bewustzijn, gelijk zich dit aan het einde der 19^e eeuw ontwikkeld heeft*⁶⁴. Hierin stond het neocalvinisme dichtbij de ethische theologie. Dat gold ook voor de aandacht voor en liefde tot Christus als de Zoon van God. Anders dan de ethische theologen wilde Kuyper echter geen ruimte geven aan de historisch-kritische benadering van de Bijbel. Hij heeft zich op dit punt scherp

⁵⁸ Zie § 2.3, bij noot 113 voor orthodoxe dan wel confessionele theologie.

⁵⁹ A. Kuyper, *De Drie Formulieren van Eenigheid, gelijk die voor de gereformeerde kerken dezer landen zijn vastgesteld op de nationale synode van Dordrecht*, Kampen 1897, 4.

⁶⁰ Rasker, *Hervormde Kerk*, 26-31. Zie ook Klein Wassink en Van Leeuwen, 'Toekomst', 511 en 517.

⁶¹ Rasker, *Hervormde Kerk*, 55-57 en 75. Zie ook Mönnich, 'De ontwikkeling', 24v.

⁶² Berkhof, *200 Jahre*, 116-122.

⁶³ Berkhof, *200 Jahre*, 116v en M.E. Brinkman en C. van der Kooi, *Het calvinisme van Kuyper en Bavinck* (Sleutelteksten in godsdienst en theologie, 22), Zoetermeer 1997, 7 en 10.

⁶⁴ A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, dl. 1, Kampen 1908² (1894), vi.

afgezet tegen de ethischen en is hen gaandeweg gaan beschouwen als gevaarlijker tegenstanders dan de modernen⁶⁵.

Als partijhoofd⁶⁶ heeft Kuyper een grootse beweging in gang gezet waaruit een nieuw dagblad, een nieuwe politieke partij, een nieuwe universiteit en een nieuw kerkgenootschap zijn ontstaan⁶⁷. Met name zijn boek *De Gemeene Gratie*, dat hij publiceerde toen hij minister-president was, heeft grote invloed gehad⁶⁸. In het voetspoor van Calvijn verstond hij onder 'gemene gratie' de genade van God voor alle mensen, die direct na de zondeval zichtbaar en merkbaar is geworden. Door deze 'val' van de mens is zijns inziens het scheppingswerk van God geschonden en de scheppingsheerlijkheid verbroken, maar door de werkzaamheid van de gemene gratie is het dodelijke effect van de zonde tijdelijk ingeperkt. Daardoor is er volgens Kuyper in de zondige wereld, ook buiten de kerk, nog veel goeds en eerbiedwaardigs aanwezig⁶⁹.

Volgens de marxistisch georiënteerde historicus Romein kon het neocalvinisme door het leerstuk over de algemene genade uitgroeien tot een alzijdige levens- en wereldbeschouwing⁷⁰. En dat was precies de bedoeling van Kuyper. Hij wilde geloof en kerk niet tegenover wetenschap en maatschappij plaatsen, maar streefde ernaar het geloof door te laten werken op alle terreinen van het leven⁷¹. In overeenstemming met de calvinistische traditie was ook zijn theologie daarop gericht⁷². Hij verwoordde dat in 1898 zelf als volgt: ... *de Calvinist leeft monistisch. Alles moet één zijn, omdat één God het alles draagt, gelijk Hij het alles schiep. Ja, zelfs de zonde, als het keerbeeld der religie, kan van dat monisme niet worden uitge-*

⁶⁵ Zie voor het conflict tussen Kuyper en de ethischen: Augustijn, 'Kuypers rede', 122-148.

⁶⁶ Deze aanduiding werd veelvuldig gebruikt door Gunning Jr., die zwaar heeft geleden onder de wijze waarop Kuyper is omgegaan met zijn persoon en zijn denkbeelden. Hij wilde daarmee aangeven dat veel van de uitspraken van Kuyper gezien moesten worden tegen de achtergrond van zijn kerkelijke en politieke idealen (Augustijn, 'Kuypers rede', 144v). In een brief aan Kuyper, d.d. 21 febr. 1878, schreef Gunning Jr.: *Gij weet hoe ik u beschouw. Eenvoudig en klaar is het zóó: 1. Een kind Gods, uit God; 2. Een 'gereformeerd' partijhoofd, niet uit God; 3. De band tusschen 1 en 2? Mij een raadsel ...* (opgenomen in: *Leven en Werken*, dl. 3-2, Rotterdam z.j. {1924}, 938).

⁶⁷ Het antirevolutionaire dagblad *De Standaard* (1872), de Anti-Revolutionaire Partij (1879), de Vrije Universiteit te Amsterdam (1880) en de Nederduitse Gereformeerde kerken (1886). In 1892 werden deze kerken, na samenvoeging met een groot deel van de gemeenten van de afscheiding, Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN) genoemd. Hoewel in het Nederland van de twintigste eeuw meestal over gereformeerden in plaats van over neocalvinisten wordt gesproken, gebruik ik voor hen die in de lijn van Abraham Kuyper zijn voortgegaan met het 'in rapport brengen' van de oude calvinistische waarheden met het bewustzijn van ... [de] tijd de aanduiding 'neocalvinist' (citaat: Brinkman, *Barth*, 14, noot 1). Het woord 'gereformeerd' blijf ik gebruiken voor de veel bredere theologische stroming in Nederland, die zich laat bepalen door het gedachtegoed van Calvijn en de al genoemde *Formulieren van Enigheid* (bij noot 59 van deze paragraaf). Voor de duidelijkheid wijs ik er bovendien op dat wereldwijd gezien de *Reformed Churches* veel verschillende belijdenisgeschriften kennen, maar dat geen daarvan kan worden aangemerkt als dé gereformeerde belijdenis (Brinkman, 'Justification', 82v).

⁶⁸ Rasker, *Hervormde Kerk*, 194-197 en Romein, *Erflaters*, 753v.

⁶⁹ A. Kuyper, *De Gemeene Gratie. Eerste deel. Het geschiedkundig gedeelte*, Leiden 1902, voorwoord en p. 1-7.

⁷⁰ Romein, *Erflaters*, 754.

⁷¹ Zie voor een beschrijving van de ontwikkeling in het denken van Kuyper op dit punt: Augustijn, 'Kuypers theologie van de samenleving', in: Augustijn en Vree, *Kuyper*, 24-53; in het bijzonder 29 en 42.

⁷² Berkhof, *200 Jahre*, 117.

sloten⁷³. Ondanks alle inhoudelijke verschillen met zijn moderne leermeester J.H. Scholten te Leiden lijkt Kuyper hem in zijn streven naar een allesomvattend geloofssysteem schatplichtig gebleven te zijn.

Hoewel Kuyper erg veel heeft gepubliceerd, is hij niet gekomen tot het schrijven van een dogmatiek. De systematische doordenking van de vernieuwende aanzetten van Kuyper in hun consequenties voor de geloofsleer is met name de verdienste van Herman Bavinck. Deze was, anders dan de doelgerichte Kuyper, voornamelijk beschouwend bezig met het geheel van de gereformeerde leer⁷⁴.

Als gezaghebbend theoloog heeft de dogmaticus Bavinck grote invloed uitgeoefend in zowel de neocalvinistische kring als daarbuiten⁷⁵. Minder polemisch dan Kuyper heeft ook hij zich kritisch opgesteld ten opzichte van de moderne én ten opzichte van de ethische theologie. Ondanks duidelijke overeenkomsten en een grote ontvankelijkheid voor wat de ethischen bewoog, richtte zijn kritiek zich met name op hun openbaringsbegrip. Daarin was zijns inziens teveel plaats voor de menselijke ervaring, terwijl de realiteit van het spreken van God in zijn Woord en de betekenis van de Schrift als bron van de theologie niet voldoende tot hun recht kwamen⁷⁶.

3.3 Bavinck: op het breukvlak van twee eeuwen⁷⁷

Herman Bavinck (1854-1921) was afkomstig uit het orthodoxe milieu van de afscheiding⁷⁸, onderwezen in de moderne theologie te Leiden en geïnspireerd door Kuypers ideaal om de Europese cultuur te herkerstenen. Na een korte tijd als christelijk gereformeerd predikant te hebben gewerkt, werd hij in 1883 als docent dogmatiek benoemd aan de Theologische School te Kampen. In 1902 is hij Kuyper opgevolgd als hoogleraar dogmatische vakken aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

De breed opgezette *Gereformeerde Dogmatiek* van Bavinck⁷⁹ heeft volgens de hervormde Berkhof een behoorlijk gewicht aan boventijdelijkheid, waardoor

⁷³ A. Kuyper, *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen*, Kampen 1959³ (1899), 43. Hoewel de zonde volgens Kuyper niet uitgesloten is van het monisme, betekent dit niet dat zijns inziens de zonde tot de (onvolkomenheden van de) schepping hoort (bij noot 37 van deze paragraaf). Hij spreekt expliciet van *de eerste mens in zuivere verhouding tot God* en diens val in zonde (44).

⁷⁴ Rasker, *Hervormde Kerk*, 197 en Veenhof, *Revelatie*, 130-133.

⁷⁵ J. de Bruijn en G. Harinck (eds.), *Een Leidse vriendschap. De briefwisseling tussen Herman Bavinck en Christiaan Snouck Hurgronje, 1875-1921*, Baarn 1999, 8 en Buskes, Hoera, 32v.

⁷⁶ Veenhof, *Revelatie*, 569-575, 586-589 en 624. Naar aanleiding van de correspondentie van Bavinck met Snouck Hurgronje heeft A. Vos erop gewezen dat Bavinck heel precies onderscheidt tussen orthodoxen en ethischen. Dat zou impliceren dat de ethischen in de ogen van Bavinck niet orthodox waren ('Gespleten wortels', 221).

⁷⁷ Naar de titel van het boek van J. Romein waarin hij onder andere schreef over *de gespannen toestand waarin het traditionele christendom zowel in het katholieke als protestantse kamp zich omstreeks de eeuwwende bevond* (*Op het breukvlak van twee eeuwen*, Amsterdam 1976², [1967], 611).

⁷⁸ § 3.1, noot 2.

⁷⁹ Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, dl. 1-4, Kampen 1895-1901. De geheel herziene tweede druk verscheen tussen 1906-1911. Deze uitgave is nog verscheidene keren onveranderd herdrukt. Tenzij anders vermeld, wordt in dit onderzoek verwezen naar de uitgave uit 1998⁷. Om een vergelijking met andere drukken te vereenvoudigen, geef ik naast de pagina's ook de betreffende subparagraaf aan. De subparagrafen hebben een doorlopende nummering van deel één tot en met vier [GD 1-4,

zij ook voor lezers uit latere perioden een vindplaats is van kennis en inzichten⁸⁰. Vaak wordt het standpunt van Bavinck als 'klassiek' of als 'klassiek gereformeerd' aangeduid. Toch heeft hij het zelf als zijn opdracht gezien om in zijn dogmatische beschouwingen niet alleen ruim aandacht te besteden aan de dogmageschiedenis van de ene algemene christelijke kerk, maar ook de vragen en problemen van zijn eigen tijd te verwerken⁸¹.

In het bijzonder ging het Bavinck om de vragen die zich aan de christenheid opdrongen vanuit de moderne wetenschap en de culturele ontwikkelingen. Hij beschouwde het als een voorrecht te leven in een tijd van zeer grote veranderingen, die hij aanvaardde als van God geschonken mogelijkheden. Tegelijkertijd zag hij het als het recht en de plicht van christenen *om met al de hulpmiddelen, welke wetenschap en cultuur ons ten dienste stellen, te beter de waarheid Gods in zijne algemeene en bijzondere openbaring te leeren verstaan en nog inniger dan tevoren tot ons geestelijk eigendom te maken*⁸².

Juist omdat Bavinck Schrift-theoloog wilde zijn en een op de Bijbel gefundeerde dogmatiek wilde bieden, heeft het hem persoonlijk veel strijd gekost om de resultaten van het moderne bijbelonderzoek een plek te geven in zijn eigen denken over Schrift en openbaring⁸³. Voor hem was *de Heilige Schrift het eenige en genoegzame beginsel der theologische wetenschap*⁸⁴. Let wel, beginsel of principium, maar niet het laatste woord. Want hij meende dat de Schrift ons is gegeven om na-gedacht en in eigen taal weergegeven te worden. *Als woord Gods bindt zij niet alleen in haar letterlijke woorden, maar ook in hetgeen wettig uit haar afgeleid wordt*⁸⁵. De Schrift is volgens hem niet bedoeld om alle raadsels en mysteriën in de wereld op te lossen, maar is ons gegeven tot vertroosting en bemoediging⁸⁶.

§§ 1-580]. In 1909 verscheen Bavincks *Magnalia Dei. Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde belijdenis* [MD], waarin hij met grote aandacht voor de bijbelse gegevens alle onderdelen van zijn dogmatiek voor een breed publiek toegankelijk heeft gemaakt (Veenhof, *Revelatie*, 117).

⁸⁰ Berkhof, *Inleiding*, 61v en 200 *Jahre*, 120.

⁸¹ Zie Bavincks 'Voorbericht' in het eerste deel van de eerste druk van *GD*, iii-v. Buskes noemt het de kracht en de zwakheid van Bavinck dat hij steeds het verband zocht tussen het specifiek gereformeerde en het algemeen christelijke, tussen het specifiek christelijke en het algemeen menselijke (*Hoera*, 34). Roessingh schreef in een recensie van een posthuum verschenen bundel opstellen dat het verlies van Bavinck zwaar weegt omdat deze met zijn zeldzame wijdsheid van blik midden in de geestelijke strijd van zijn tijd had gestaan. Hij meende dat Bavinck niet in de eerste plaats een vakgeleerde was, maar een mens voor wie de kennis van God het centrum en uitgangspunt was voor zowel zijn leven als voor zijn wetenschappelijk verstaan van de werkelijkheid. Boven alles zou het vraagstuk van de positie van het Christendom in onze cultuurwereld voor hem van belang zijn geweest (*VW* 2, 490).

⁸² Bavinck, *Modernisme*, 5, 11-13 en 35-39; citaat op 36.

⁸³ Veenhof, *Revelatie*, 124; Bremmer, 'De spiritualiteit', 255 en Vroom, 'De gelezen schrift', 120v en 126v. Zie ook C. Graafland, 'Antwoord aan dr. H.M. Vroom', in: *GTT* 93 (1993), 107 en Van Keulen, *Bijbel*, 141. Volgens V. Hepp heeft het probleem van de inspiratie van de Schrift Bavinck tot het einde van zijn leven beziggehouden (*Dr. Herman Bavinck*, Amsterdam 1921, 326 en 330v).

⁸⁴ Bavinck, *GD* 3, §§ 527b, 568.

⁸⁵ Bavinck, *GD* 2, §§ 222, 262; zie ook *Modernisme*, 35. Graafland schrijft over Bavinck: *Heel duidelijk neemt hij zijn positie in de gehoorzame onderwerping van de gelovige en de theoloog aan de goddelijke geïnspireerde Schrift, en gaat dan vandaaruit nuanceren en aanbrengen in het verstaan van de Schrift, waarmee hij de rationalistische, on-historische denkwijze van de z.g. mechanische inspiratieleer wil ontwijken* ('Honderd jaar', 84).

⁸⁶ Bavinck, *GD* 2, §§ 306, 579v.

In zijn bespreking van de inspiratieleer stelt Bavinck: *Er is geen geloof zonder strijd. Ook de moderne geloovige wordt daarvan niet verlost*⁸⁷. *Natuurlijk kan men ... ook bij de Schrift zich in de armen werpen van het agnosticisme en van het pessimisme. Maar wanhoop is een salto mortale ook op wetenschappelijk gebied. Met het ongeloof nemen de mysteriën des zijns niet af maar toe*⁸⁸. De dogmatiek houdt zich zijns inziens juist met die mysteriën bezig omdat God daarover in zijn Woord zijn licht heeft laten schijnen. De leer die daaruit wordt afgeleid, is niet bedoeld als wijsgerig systeem, maar als belijdenis van geloof in Hem die de wereld heeft geschapen, onderhoudt en regeert⁸⁹. Aan de hand van zijn *Dogmatiek* wordt in het onderstaande besproken wat deze levens- en geloofsinstelling heeft betekend voor de opvatting van Bavinck ten aanzien van de verzoening en de oudtestamentische onderbouwing daarvan, en hoe deze opvatting zich verhoudt tot zijn ideeën over de schepping, de breuk tussen God en mens en de mogelijkheden tot herstel van die relatie.

In zijn *Gereformeerde Dogmatiek* volgt Bavinck in grote lijnen de opbouw die in de protestantse scholastiek van de zeventiende en achttiende eeuw gebruikelijk was. Hij beschrijft de christologie inclusief de verzoeningsleer tegen de achtergrond van de leer van schepping en zonde⁹⁰. Kenmerkend voor de gereformeerde dogmatiek is zijns inziens dat daarin getracht wordt alles te herleiden tot de eeuwige besluiten van God⁹¹. Deze besluiten worden samengevat onder de term 'raad Gods', waarin alles is opgenomen wat in de tijd zijn of geschieden zal. Op grond van de Schrift spreekt Bavinck over God als een algenoegzaam en volzalig werkzaam wezen, in de drie personen van Vader, Zoon en Geest. Buiten zichzelf heeft God zijns inziens niets nodig tot eigen volmaking en toch heeft Hij uit volkomen vrije wil besloten tot schepping en onderhouding van de wereld⁹².

Voor de dogmatiek en voor de praktijk van het christelijk leven is de leer van het verbond volgens Bavinck van de grootste betekenis. In die leer is enerzijds sprake van het verbond tussen de goddelijke personen en anderzijds van verschillende verbonden tussen de drieënige God en de mens. Zijns inziens vatte de gereformeerde theologie het verbond tussen de drie personen in God, het zogeheten *pactum salutis* (heilsverbond), op *als bedoelende de behoudenis van het menselijk geslacht*. Van eeuwigheid her zou in de raad Gods met de menswording van de Zoon zijn gerekend, zoals er met de zonde was gerekend. Bij de schepping zou de mensheid op zo'n manier onder één hoofd zijn gebracht dat de Zoon, indien nodig, de plaats

⁸⁷ Bavinck, *GD 1*, §§ 116, 412.

⁸⁸ Bavinck, *GD 1*, §§ 116, 413.

⁸⁹ Bavinck, *GD 2*, §§ 306, 579v.

⁹⁰ Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, 386 en Meijering, *Klassieke gestalten*, 263 en 270. Bavinck onderscheidt twee vormen van gereformeerde theologie die zijns inziens vanaf de tijd van de reformatie naast elkaar hebben bestaan en elkaar over en weer altijd als gereformeerd hebben erkend. Het zou daarbij niet gaan om een zakelijk, maar alleen om een formeel en methodologisch verschil tussen de theologie van Calvijn en Bullinger. De *Heidelbergse Catechismus* moet men zijns inziens vooral zien in de lijn van Bullinger, de *Dortse leerregels* in die van Calvijn (*GD 1*, §§ 54, 154). Zie ook *GD 2*, §§ 237, 320v.

⁹¹ Bavinck, *GD 1*, §§ 54, 151.

⁹² Bavinck, *GD 2*, §§ 232, 302-304 en §§ 240, 333.

van Adam zou kunnen innemen. De verbonden tussen God en mens, die volgens Bavinck hun vaste en eeuwige grondslag hebben in het *pactum salutis*, komen in het onderstaande ter sprake⁹³.

De schepping is volgens Bavinck het begin van de uitvoering van de raad Gods, *de aanvang en grondslag van alle openbaring Gods en daarom ook het fundament van alle religieuze en ethische leven*. De leer van de schepping wordt zijns inziens alleen uit de openbaring gekend en door het geloof verstaan⁹⁴. Hij beschouwt die leer als het fundamentele dogma, als de grondsteen waarop het oude en nieuwe verbond rusten⁹⁵.

Bavinck maakt onderscheid tussen de *creatio prima* zoals beschreven in het eerste vers van Gen. 1 en de *creatio secunda* die bij vers drie aanvangt. Zijns inziens had de oerstof van de *creatio prima* niet de potentie om via zelfontwikkeling de schepselen voort te brengen die in het vervolg van Gen. 1 zijn beschreven. De kracht van het spreken van God was nodig om heel de kosmos te doen ontstaan⁹⁶.

Schepping en ontwikkeling staan volgens Bavinck niet in elk opzicht tegenover elkaar. Zijns inziens ligt er een waarheid in de evolutieleer die ook door de Schrift wordt erkend. Hij wijst erop dat God kennelijk bij de vorming van de wereld de bedoeling heeft gehad om het onvolkomene naar het volkomene, het eenvoudige naar het samengestelde, het lagere naar het hogere te laten voortschrijden⁹⁷. Ook de mens, hoe hoog ook geplaatst in de schepping, stond niet aan het einde maar aan het begin van zijn ontwikkeling⁹⁸. Het grote verschil met de evolutieleer is zijns inziens echter dat er een einde en een doel is aan deze ontwikkeling, namelijk het

⁹³ Bavinck, *GD 3*, §§ 346, 192 (inclusief citaat) en §§ 362v, 256-260. Hij meende dat de verbondsleer het rijkst is ontwikkeld in de gereformeerde theologie (*GD 3*, §§ 345, 189).

⁹⁴ Bavinck, *GD 2*, §§ 250v, 370v; citaat op 370. Zie ook *MD*, 59.

⁹⁵ Bavinck, *GD 2*, §§ 259, 402.

⁹⁶ Bavinck, *GD 2*, §§ 269, 439-441. In een lezing sprak Bavinck over een ongekende strijd aan het begin van de twintigste eeuw tussen de christelijke levensovertuiging en de daaraan tegengestelde wereldbeschouwing die alle dingen buiten God om wil verklaren. In deze godsdienstloze wereldbeschouwing zou het absolute, eeuwige worden van Hegel zijn gecombineerd met het materialisme van Feuerbach c.s. en met de ontwikkelingsleer van Darwin (*Schepping*, 7-9). Zie ook § 1.2, bij noot 29v. De keuze van Bavinck is helder: *de geschiedenis van het Godsrijk is geen evolutionistisch proces* (*GD 3*, §§ 408, 471).

⁹⁷ Bavinck, *GD 2*, §§ 272, 449 en *GD 3*, §§ 307, 1. Zie ook *GD 2*, §§ 259, 403 en zijn voorwoord in *Schepping*, 5. Elders wijst Bavinck erop dat het gereformeerde standpunt, in het voetspoor van Augustinus, zich op dit punt onderscheidt van het lutherse. De lutheranen zouden de schepping naar het beeld van God zien als de hoogste toestand van de mens. Volgens hen zullen de gelovigen in Christus weer tot die toestand worden verheven (*GD 2*, §§ 297, 533-535). Opmerkelijk is dat Bavinck in dit verband niet verwijst naar Irenaeus. Deze heeft in zijn polemieken tegen Marcion en de gnostici (§ 1.2, noot 14) een heilshistorische theologie ontwikkeld, waarin centraal staat dat de geschiedenis uiteindelijk gericht is op het heil van de mens. Volgens Irenaeus was de mens bij zijn schepping in geestelijk opzicht nog als een kind dat naar God moest toegroeien (Wansink, *Irenaeus*, 102-105, 108 en 240v, die er tevens op wijst dat de kern van het betoog van Irenaeus wordt gevormd door oudtestamentische teksten waarop ook gnostici zich beriepen). Zie ook § 6.2, bij noot 23 en § 7.2, bij noot 28. Zie voor twee vertaalde fragmenten uit het werk van Irenaeus over de noodzaak van groei naar volwassenheid en perfectie voor de mensheid: A.E. McGrath (ed.), *The Christian Theology Reader*, Oxford 2001² (1995), 174 en 385.

⁹⁸ Bavinck, *GD 2*, §§ 294, 525v en *GD 3*, §§ 340, 163. Zie ook *MD*, 185 en 237-241. Ook in het leven van christenen blijft zijns inziens de noodzaak tot ontwikkeling bestaan: *de geloovigen moeten worden datgene, wat zij zijn* (*MD*, 570v; citaat op 571).

eeuwige leven in onverderfelijkheid in het voltooide Koninkrijk van God, dat door God zelf tot stand wordt gebracht⁹⁹.

Aan de hand van bijbelteksten, met name uit Gen. 1-3, beklemtoont Bavinck dat de eerste mensen positief goed geschapen zijn (*status integritatis*)¹⁰⁰. Maar zij moesten door gehoorzaamheid aan de wil van God toewerken naar een bestemming van hoger heerlijkheid (*status gloriae*), naar het eeuwige leven. Op dit punt maakt hij aan de hand van 1 Cor. 15:45-49 een vergelijking tussen Adam en Christus. Adam wees zijns inziens heen naar de middelaar Christus. In geval van ongestoorde voortgang naar hoger heerlijkheid zou Christus alleen middelaar van vereniging zijn en bij eventuele verstoring ook middelaar van verzoening. Dat hangt volgens hem samen met het feit dat de zondeval voor God geen verrassing of teleurstelling is geweest: *bij de schepping van Adam werd reeds op Christus gerekend*. Door de val heen of buiten de val om zal Christus de schepping tot haar bestemming, tot de *status gloriae* brengen¹⁰¹. De gehele christelijke dogmatiek wordt volgens Bavinck echter beheerst door *de twee waarheden, resp. de twee feiten ... eenerzijds de val van Adam, anderzijds de opstanding van Christus*¹⁰².

Op grond van de Schrift meent Bavinck dat de val van de mens strikt moet worden onderscheiden van de schepping. De zonde was wel als mogelijkheid in de schepping van eindige, veranderlijke wezens gegeven, maar is pas werkelijkheid geworden door de ongehoorzaamheid en overtreding van het schepsel¹⁰³. Hoe die mogelijkheid tot werkelijkheid is geworden, oftewel wat nu de oorsprong van het kwaad is, blijft volgens hem een geheimenis. Het verklaren van de oorsprong van de zonde gaat de mogelijkheden van ons verstand te boven¹⁰⁴. Zonder motief is zij in de wereld gekomen, maar toen zij eenmaal gekomen was, werd zij het motief voor alle denken en handelen van de mens. Zij heeft geen eigen, zelfstandig principe en is toch een beginsel dat heel de schepping verwoest¹⁰⁵.

Bavinck acht het van belang om onderscheid te maken tussen zonde en ellende, tussen ethisch en fysisch kwaad. Voor de redding van fysisch kwaad als ongeval, ziekte en dood is namelijk iets anders nodig dan voor de redding van zonde. Zonde is volgens Bavinck overtreding van Gods gebod en de verbreking van de gemeen-

⁹⁹ Bavinck, *MD*, 620v en 633-636.

¹⁰⁰ Bavinck, *GD 2*, §§ 286, 497; zie ook *MD*, 232-234. In de *status integritatis* bezat Adam *het kunnen-niet-zondigen, maar was nog niet het niet-kunnen-zondigen deelachtig; hij bezat nog niet het eeuwige leven ..., maar ontving eene voorlopige onsterfelijkheid ...* (*MD*, 240).

¹⁰¹ Bavinck, *GD 2*, §§ 294, 525v; §§ 296, 532 en §§ 300, 550. Zie ook *GD 3*, §§ 315, 44-46; §§ 340, 163 en §§ 349, 209v. Bavinck zegt in dit verband zelfs *dat, theologisch gesproken, de schepping zelve in zekere zin infralapsarisch was* (§§ 340, 163). De termen infra- en supralapsarisch dan wel infra- en supralapsarisme hangen samen met de structurele orde van de eeuwige besluiten die in de raad Gods (zie bij noot 91v van deze paragraaf) genomen zouden zijn, respectievelijk of God al ('infra') dan niet ('supra') in verband met de zondeval heeft besloten tot zaken als verkiezing en verwerping van mensen en de menswording van de Zoon (Veldhuis, 'Moderniteit', 20). Zie ook Bavinck, *GD 2*, §§ 238, 322-329.

¹⁰² Bavinck, *GD 3*, §§ 309, 13. Elders spreekt hij over de geschiedenis van het menselijk geslacht als een voortdurende worsteling tussen de zonde en de gerechtigheid (*GD 3*, §§ 395, 411).

¹⁰³ Bavinck, *GD 3*, §§ 316, 53. Zie ook §§ 307, 2 en *MD*, 193.

¹⁰⁴ Bavinck, *GD 3*, §§ 312, 29 en §§ 315, 47v.

¹⁰⁵ Bavinck, *GD 3*, §§ 331, 125. Zijns inziens *bestrijdt* [de zonde] *met wat Godes is al wat Godes is* (126). Uit deze omschrijving blijkt dat Bavinck sterk monistisch denkt (§ 1.2, bij noot 16-20).

schap met Hem. En die gemeenschap kan alleen vanuit God, door zijn genade worden hersteld¹⁰⁶.

Het is voor Bavinck evident dat het woord ‘verbond’ het meest geschikt is om de bijzondere verhouding tussen God en de mens te karakteriseren. Alleen wanneer God afdaalt tot de mens en het initiatief neemt om met hem een verbond aan te gaan, kan godsdienst werkelijk gemeenschap zijn tussen God en mens. Al vóór de val van Adam was er zijns inziens het ‘werkverbond’ (*foedus operum*) en ná de val heeft God het ‘genadeverbond’ (*foedus gratiae*) gesloten¹⁰⁷.

Met name in de gereformeerde theologie is veel aandacht besteed aan het werkverbond. Het ‘werk’ dat van de eerste mens werd verwacht, was de gehoorzaamheid aan God en zijn geboden. Omdat de mens vanwege zijn vrije wil ook ongehoorzaam kon zijn, was dit verbond volgens Bavinck ten dele afhankelijk van de mens. Door overtreding van het gebod: “*van de boom der kennis van goed en kwaad, daarvan zult gij niet eten*” (Gen. 2:17), heeft de mens het werkverbond verbroken en daardoor voor zichzelf de toegang tot het eeuwige leven, tot de *status gloriae* verbeurd¹⁰⁸.

Aan de hand van een vrij uitgebreide bespreking van Gen. 3 zet Bavinck uiteen dat na de val niet alleen de toorn, maar ook de genade van God onmiddellijk in werking is getreden. In dit verband spreekt hij, onder verwijzing naar Irenaeus, zelfs over de dood die niet alleen een straf, maar ook een weldaad van God is: *God heeft den dood ingesteld, opdat de zonde niet onsterfelijk zou zijn*. Hij meent dat Gen. 3 in principe heel het evangelie bevat. Alle wegen van God tot redding van het verlorene en tot overwinning van de zonde zijn hierin reeds aanwezig. Hoewel in Gen. 2 en 3 het woord ‘verbond’ niet voorkomt, is er zijns inziens direct na de val sprake van het verbond der genade¹⁰⁹.

Het bijzondere van het genadeverbond is volgens Bavinck dat het zijn enige grondslag heeft in het *pactum salutis*. Het werkverbond was wankel omdat Adam als hoofd van de mensheid, *schoon zonder zonde, aardsch uit de aarde was*. Het verbond der genade is echter onwankelbaar omdat Christus daarin niet alleen het hoofd van de mensheid is maar ook het vleesgeworden Woord, deel van de drieënige God.

Bavinck meent dat God zichzelf in dit verbond heeft verplicht om de mens uit pure genade, ondanks afval en ontrouw, de eeuwige zaligheid te schenken. Tegelijkertijd wordt de mens door dit verbond echter opnieuw gemaand tot gehoorzaam-

¹⁰⁶ Bavinck, *GD* 3, §§ 327, 106; §§ 331, 119 en §§ 343, 175. Zie ook *MD*, 234v en 250-252. Ook in zijn bespreking van de wet onder het oude verbond wijst Bavinck erop dat God allereerst uit louter genade het volk de zonden vergeeft (*MD*, 86).

¹⁰⁷ Bavinck, *GD* 3, §§ 344, 179-186. Bavinck gaat hier uitgebreid in op de discussiepunten die op grond van historisch-kritisch bijbelonderzoek naar voren zijn gebracht met betrekking tot de betekenis van het hebreeuwse woord בְּרִית (*b^erit*), verbond. Zie voor zijn visie op de beide verbonden ook: *GD* 2, §§ 294-296, 526-533. Volgens Veenhof is het mede aan zijn studie oosterse talen te danken dat Bavinck voor het specifieke van de Oudtestamentische taal en begripswereld een verrassend scherpe blik heeft. Hij meent bovendien dat diens dogmatiek verschillende voorbeelden bevat die aantonen dat Bavinck uitnemend kon exegetiseren (*Revelatie*, 124v).

¹⁰⁸ Bavinck, *GD* 3, §§ 349, 206 en §§ 391, 396v. Zie ook *GD* 2, §§ 294v, 525-529.

¹⁰⁹ Bavinck, *GD* 3, §§ 343v, 176-179; citaat op 179. Zie ook §§ 335, 139v.

heid. Het genadeverbond betekent namelijk geen afschaffing van het werkverbond, maar vervulling en herstel. God zou hebben vastgehouden aan de eis dat alleen in de weg van de gehoorzaamheid het eeuwige leven te verkrijgen is. Bovendien zou God na de val nog een tweede eis hebben toegevoegd, namelijk dat overtreding door straf moet worden geboet. Er is zijns inziens dan ook sprake van *een dubbelen eisch op den mensch, dien van strafvordering voor het bedreven kwaad en dien van volkomen gehoorzaamheid aan zijne wet, satisfactio en obedientia*. Deze dubbele eis wordt echter niet aan de mensheid in Adam, maar in Christus gesteld¹¹⁰.

In een artikel heeft Bavinck zijn opvatting over de schoonheid en heerlijkheid van het christendom aldus samengevat: *Want het is niet minder dan het eigen groote werk van God Drieënig, waarin de Vader de door hem geschapene, maar gevallen wereld in den dood Zijns Zoons verzoent en door Zijn Geest herschept tot een koninkrijk Gods*¹¹¹. In de herschepping, dat wil zeggen in het herstel en de voltooiing van de met schuld beladen en verdorven schepping na de val van Adam, komt Gods drievuldig wezen volgens Bavinck helderder tot openbaring dan in de schepping. Maar dat zegt zijns inziens alleen iets over het voortschrijdend inzicht aan de kant van het schepsel. In God is geen verandering noch schaduw van omkering. Het is de eeuwige Vader die de verlossing voorneemt en wil, het is de Zoon die als eeuwige middelaar voor de verlossing instaat en haar feitelijk verwerft en het is de Heilige Geest die als eeuwige trooster haar uitwerkt en toepast¹¹².

Op grond hiervan meent Bavinck dat het Oude Testament te begrijpen is als één in wezen en substantie met het Nieuwe Testament. God deelt zijn openbaring wel successief en historisch mee, maar Hij is en blijft dezelfde. Dat betekent volgens Bavinck ook dat de gelovigen van het Oude Testament op dezelfde manier zalig zijn geworden als wij. *Er is één geloof, één Middelaar, één weg des heils, één verbond der genade*¹¹³.

In een bespreking van Gen. 3-11 benadrukt Bavinck de *universeele gedachte der heilsopenbaring*¹¹⁴. Ondanks de val mocht de mensheid zich verder ontwikkelen onder invloed van Gods genade. Zelfs toen de wereld in haar eigen goddeloosheid dreigde om te komen, gaf God in Noach een nieuw begin. Bavinck voert dan het begrip 'heidenen' in om onderscheid met Israël te kunnen maken. Zijns inziens zijn alle godsdiensten van de heidenen eigenwillig en wettelijk, als nawerking van het verbroken werkverbond. In die godsdiensten meent men de eigen verlossing tot stand te kunnen brengen door zelf de godheid te zoeken en haar te behagen¹¹⁵.

¹¹⁰ Zie voor de twee alinea's over het genadeverbond: Bavinck, *GD 3*, §§ 349, 206-209. Zie ook §§ 339, 155 en §§ 389, 383v. Eerder had Bavinck al gezegd dat als God de zonde niet strafte, zou Hij aan het kwade gelijke rechten toekennen als aan het goede en zichzelf verloothen (§§ 337, 149). In *MD* schrijft hij: *Niet alleen het vervullen der wet, maar ook het straflijden behoorde tot den wil des Vaders, dien Christus te volbrengen had* (397).

¹¹¹ H. Bavinck, 'Het wezen des Christendoms', in: *Verzamelde opstellen op het gebied van godsdienst en wetenschap*, Kampen 1921, 34.

¹¹² Bavinck, *GD 3*, §§ 350, 210 en §§ 346, 195. Zie ook §§ 384, 355-357.

¹¹³ Bavinck, *GD 3*, §§ 345, 187 en §§ 346, 195v; citaat op 196. Zie ook *MD*, 316v.

¹¹⁴ In *MD* schrijft Bavinck: *De eerste elf hoofdstukken van het boek Genesis zijn allerbelangrijkst; zij vormen het uitgangspunt en den grondslag van de gansche wereldgeschiedenis* (39).

¹¹⁵ Bavinck, *GD 3*, §§ 347, 196-201; citaat op 196. Zie ook *MD*, 290-294.

In de religie van Israël is het volgens Bavinck niet de mens die God, maar God die de mens zoekt. Deze bijzondere verhouding van God tot Israël vindt haar oorsprong in het met Abraham gesloten verbond, maar blijft gericht op het heil van de gehele mensheid. Aan de hand van een scala aan oudtestamentische teksten besteedt hij vervolgens aandacht aan het heil dat God aan Israël heeft geschonken. Toch was ook dat zijns inziens nog maar een tijdelijke gedaante van het eeuwige genadeverbond. Daarom diende de wet die God aan Israël had gegeven niet alleen om in de weg van het verbond voor het aangezicht van God te wandelen, maar tevens om het menselijk geslacht voor te bereiden op de nog rijkere openbaring die in Christus zou komen¹¹⁶.

Het onderscheid tussen het Oude en Nieuwe Testament wordt door Bavinck gekarakteriseerd als het tegenover elkaar staan van particulier en universeel, van belofte en vervulling en van de letter die doodt en de Geest die levend maakt. Niet enkele op zichzelf staande messiaanse teksten, maar heel de oudtestamentische bedeling noemt hij een heenwijzing en een heenbeweging naar de vervulling in het Nieuwe Testament. Onder Israël waren zijns inziens tempel, offerande en priesterschap slechts de schaduw van het eigenlijke. In het Nieuwe Testament is uit het tijdelijk omhulsel tenslotte de eeuwige kern van het genadeverbond te voorschijn gekomen¹¹⁷.

In het genadeverbond is Christus de plaatsvervanger van Adam, het hoofd dat de gevallen mensheid vervangt en vertegenwoordigt¹¹⁸. Als middelaar verzoent Hij God en mens met elkaar en herstelt zo de gebroken gemeenschap tussen hen¹¹⁹. Maar dat is nog niet het einde van de ontwikkeling. Bavinck sluit zich aan bij het gereformeerde standpunt dat het werk van Christus pas zal zijn afgerond wanneer deze aan het einde van de tijden het Koninkrijk aan zijn Vader overgeeft¹²⁰. Dan gaat de genade over in gloria, het middelaarschap van de verzoening in dat van de vereniging. Samengevat onder haar hoofd Christus bereikt de geschapen mensheid dan de *status gloriae* en zal God zijn alles in allen¹²¹.

Over de persoon van Christus is uiteraard ook volgens Bavinck alle eeuwen door veel verschil van opvatting geweest. Zowel binnen als buiten de ruimte van de kerkelijke belijdenis van Chalcedon, die gebaseerd is op de geloofsuitspraak van Irenaeus dat Christus *vere Deus, vere homo* (waarachtig God en waarachtig mens) is, hebben zich verschillende stromingen ontwikkeld¹²². Voor zijn eigen positie-

¹¹⁶ Bavinck, *GD* 3, §§ 348, 199-203 en §§ 353, 220v.

¹¹⁷ Bavinck, *GD* 3, §§ 345, 187; §§ 348, 204v en §§ 353, 221. Zie ook *MD*, 94v, 113 en 393-396. Veenhof wijst erop dat Bavinck grote nadruk legt op het soteriologisch karakter van de bijzondere openbaring van God (*Revelatie*, 627).

¹¹⁸ Bavinck, *GD* 3, §§ 349, 209 en §§ 350, 212.

¹¹⁹ Bavinck, *GD* 3, §§ 351, 215.

¹²⁰ Bavinck, *GD* 3, §§ 406, 465.

¹²¹ Bavinck, *GD* 2, §§ 298, 539 en *GD* 3, §§ 409, 480v. Zie ook H. Bavinck, *De algemeene genade. Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theologische School te Kampen*, 1894, 40 en 42v.

¹²² Bavinck, *GD* 3, §§ 356-358, 232-244. Tijdens het concilie van Chalcedon (451) werd op basis van de belijdenissen van de concilies van Nicaea (325) en Constantinopel (381) het geheimenis van de twee naturen in de ene persoon Jezus Christus omschreven met de termen: onvermengd, onveranderlijk, ongedeeld en onscheidbaar (A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd.1. Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1985⁵ [1965], 334-337).

keuze is doorslaggevend dat wanneer Christus alleen mens zou zijn geweest en niet waarachtig God, Hij geen inhoud en voorwerp van het christelijk geloof kan zijn. Jezus aanroepen en vereren zou in dat geval gelijk staan aan de verering van Maria, de heiligen of de afgoden¹²³.

Tegelijkertijd is het waarachtig mens-zijn van Jezus volgens Bavinck een wezenlijk bestanddeel van het christelijk geloof. Het ontkennen daarvan hangt zijns inziens altijd samen met een zeker dualisme. Men zou er dan vanuit gaan dat de σάρξ (vlees), de materie, het eindige en dus ook de historische mens Jezus van nature zondig is, terwijl het zondige geen bestanddeel kan zijn van de ware Christus¹²⁴. Om al de gegevens te kunnen handhaven die in de Schrift zijn opgenomen over het mysterie van de persoon van Christus, zou de theologie in de loop van de tijd gekomen zijn tot de zogeheten 'tweenaturenleer'. Deze leer houdt in dat in Christus God en mens met elkaar zijn verenigd¹²⁵.

In de algemene inleiding op de paragraaf over het *werk van Christus in zijn vernedering*¹²⁶ komt Bavinck terug op het verschijnsel dat de mens kennelijk de behoefte heeft om het verloren contact met de godheid te herstellen¹²⁷. Zijns inziens is 'verlossing' dan ook een religieus begrip dat in alle godsdiensten voorkomt en vrijwel altijd met de idee van verzoening gepaard gaat. Afhankelijk van de aard van het kwaad waarvan de mens hoopt verlost te worden en van het godsbeeld dat hij daarbij voor ogen heeft, zoekt de mens zich een weg ter verlossing¹²⁸.

Vanaf de oudste tijd van de mensheid zou de offerande in het proces van verlossing een belangrijke rol hebben gespeeld. Hoewel de mens volgens de Schrift eigenlijk niets aan God kan geven omdat alles van Hem is, kan hij wel in symbolische zin iets offeren om zijn eerbied en afhankelijkheid te betonen. Door de zondeval zou het karakter van de offeranden echter zijn gewijzigd. Besef van schuld en angst voor de toorn van God zouden steeds meer de drijfveer zijn geworden om offers te brengen, in de hoop op verzoening. Meer algemeen definieert Bavinck het begrip offerande als die godsdienstige handeling, waarbij een mens een stoffelijke gave aanbiedt aan de godheid en in haar dienst vernietigt, ten einde zich daardoor van haar gunst te verzekeren¹²⁹.

Aan de hand van veel teksten, voornamelijk uit de *Tora*, zet Bavinck het verzoenend karakter van de oudtestamentische offers uiteen. Meteen maakt hij echter duidelijk dat zijns inziens de vromen in Israël zich bewust zijn geweest van de beperkte werking van de zoenoffers en van het onvolmaakte van de offercultus. Volgens de profetische literatuur van het Oude Testament zou de ware offerande

¹²³ Bavinck, *GD 3*, §§ 365, 263-267; zie ook §§ 373, 304v.

¹²⁴ Bavinck, *GD 3*, §§ 368, 280v. Zie § 1.2, bij noot 16-20 voor het dualisme en noot 105 van deze paragraaf voor Bavincks monistische benadering.

¹²⁵ Bavinck, *GD 3*, §§ 369, 281-285. Zie ook §§ 381, 347 en §§ 387, 371v.

¹²⁶ Ten opzichte van de eerste is in de volgende druk het gedeelte over 'Het werk van den Middelaar' aanzienlijk uitgebreid en verdeeld over twee paragrafen, te weten 'Het werk van Christus in zijne vernedering' (§ 46: §§ 374-394, 305-410) en 'Het werk van Christus in zijne verhoging' (§ 47: §§ 395-409, 410-481).

¹²⁷ Zie bij noot 115 van deze paragraaf.

¹²⁸ Zoals beschreven in § 1.2, bij noot 26v, is dat ook mijn uitgangspunt.

¹²⁹ Zie voor deze en de voorafgaande alinea: Bavinck, *GD 3*, §§ 374, 306-313. Zie ook §§ 343, 175 en *MD*, 39v.

worden gebracht door de knecht van de Heer, zoals bij uitstek is verwoord in de *Ebed-Jhvh-liederen* van Jesaja. Naar de mening van Bavinck kan deze knecht geen ander zijn dan de lang verwachte Messias, de Christus waarvan het Nieuwe Testament in alle toonaarden getuigt¹³⁰.

In het Nieuwe Testament wordt volgens Bavinck veel nadruk gelegd op de dood van Christus als de ware offerande en de vervulling van de oudtestamentische offercultus. Het staat voor hem vast dat veel noties die daar gebruikt worden ter aanduiding van het offer van Christus, teruggaan op begrippen uit het Oude Testament. In de eerste plaats noemt hij een aantal nieuwtestamentische teksten waarin sprake is van het bloed van Christus. Zoals in het Oude Testament het bloed van offerdieren diende ter bezegeling van het verbond tussen God en zijn volk (Ex. 24:3-11), zo zou het bloed van Christus het nieuwe verbond tussen God en de mens bevestigen. Maar ook wijst hij op de verscheidenheid in de oudtestamentische offers, met elk *ihre besondere Grundidee*, die zijns inziens ook in het Nieuwe Testament weer tot uitdrukking komt.

Zonder verdere toelichting noemt Bavinck Christus een zondoffer, dat voor ons tot zonde is gemaakt en het paasoffer, dat voor ons is geslacht. Daarnaast geeft hij verschillende griekse aanduidingen voor de offerande van Jezus die een directe parallel hebben in de hebreeuwse woorden זֶבַח (*zēbach*), קָרְבָּן (*qorban*), מִנְחָה (*mincha*), גִּזְלָה (*g'eulla*), פְּדוּי (*p'e du*) en כֹּפֶר (*kofer*), respectievelijk slachtoffer, offergave, geschenk, losprijs, losgeld en zoenmiddel. Bij het griekse woord ἱλαστήριον (*hilar-tērion*) maakt hij de opmerking dat niet gedacht moet worden aan het hebreeuwse כַּפֶּרֶת (*kapporèt*), het verzoendeksel dat gemaakt was om in de tabernakel bovenop de ark te leggen (Ex. 25:17-22). Weliswaar wordt כַּפֶּרֶת in de *Septuaginta*, bij gebrek aan een beter equivalent, in het grieks vertaald met ἱλαστήριον. Maar wanneer dit griekse woord in Rom. 3:25 gebruikt wordt met betrekking tot Christus, gaat het zijns inziens niet om het verzoendeksel, maar om datgene wat tot verzoening dient, namelijk een zoenmiddel of zoenoffer¹³¹.

Naast de rijke verscheidenheid aan beelden waarmee de waarde van Christus' dood in het licht wordt gesteld, is er volgens Bavinck in het Nieuwe Testament ook sprake van een treffende eenheid, namelijk de belijdenis dat Christus is gestorven voor onze zonden¹³². Zijns inziens komt de leer van de Schrift over het verband tussen de dood van Christus en onze verlossing alleen tot haar recht als de volmaakte gehoorzaamheid van Jezus aan de wil van God wordt opgevat als een plaatsvervangende voldoening, een *satisfactio vicaria*. God is geen wraakzuchtige godheid die

¹³⁰ Bavinck, *GD 3*, §§ 375v, 313-321. Zie ook *MD*, 391-394. Misschien ten overvloede wijs ik erop dat de aanduiding Messias is afgeleid van het hebreeuwse woord voor gezalfde en Christus van het griekse.

¹³¹ Zie voor deze en de voorafgaande alinea: Bavinck, *GD 3*, §§ 376, 319; Duits citaat op genoemde pagina, noot 1. Zie ook §§ 387, 371 en *MD*, 391-397. Bavinck verwijst voor deze oudtestamentische noties vooral naar Duitse literatuur. Hij baseert zijn mening over ἱλαστήριον op een lexicaal studie van A. Deissmann en een aantal commentaren, maar geeft zelf geen argumenten. Wel zegt hij dat Ritschl en anderen ten onrechte vasthouden aan de vertaling 'verzoendeksel'. In de paragraaf over de rechtvaardiging komt hij nogmaals terug op de betekenis van ἱλαστήριον (*GD 4*, §§ 468, 166v en §§ 473, 192). Zie ook § 1.3, bij noot 42v voor de discussie over כַּפֶּרֶת.

¹³² Bavinck, *GD 3*, §§ 387v, 370-372 en 378v.

door bloed bevredigd moest worden¹³³, maar die gehoorzaamd wil worden. Christus heeft volledig voldaan aan de tweeledige eis die God aan de gevallen mens had gesteld. Daardoor heeft Hij, als hoofd van de mensheid, niet alleen verzoening van de schuld en bevrijding van de straf bewerkt, maar ook de toegang tot de eeuwigheid oftewel de *status gloriae* verworven¹³⁴.

Het plaatsvervangende karakter van de voldoening illustreert Bavinck aan de hand van een aantal voorbeelden uit de Schrift. Allereerst merkt hij op dat eigenlijk in elk zoenoffer de idee van plaatsvervangende ligt opgesloten. Hij wijst op verschillende elementen van het oudtestamentische offerritueel, namelijk de handoplegging, slachting, bloedsprenging en verbranding, en zegt dat in dat ritueel het offerdier van het begin tot het eind de offeraar vervangt en hem aldus verzoent en in de gemeenschap met God herstelt. Maar al voor de instelling van de offerdienst treffen we volgens Bavinck de idee van plaatsvervangende aan bij Abraham, die in de plaats van zijn zoon Izaäk een ram ten brandoffer offerde (Gen. 22). Het meest pregnant komt de plaatsvervangende in het Oude Testament zijns inziens echter naar voren in de beschrijving van de knecht van de Heer in Jes. 53. Deze knecht krijgt plaatsvervangende de straf te dragen voor de ongerechtigheden van zijn volk¹³⁵.

Bavinck gaat nader in op de knecht van de Heer uit Jesaja vanwege de drie ambten die in hem aan het licht zouden komen. Het gaat daarbij om de ambten van profeet, priester en koning die de mens in de *status integritatis* zelf had bekleed. Sinds de zondeval is de mens zijns inziens echter op zoek gegaan naar plaatsvervangers die konden bemiddelen tussen hem en God. Hoewel in het Oude Testament veel personen worden beschreven die één van de ambten hebben beoefend, is het bijzondere van de knecht van de Heer volgens Bavinck dat in hem alle drie ambten tegelijk tegenwoordig zijn. Hij is de priester die door zijn lijden de zonden van zijn volk verzoent, hij is de met de Geest van God gezalfde profeet die het aangename jaar van de Heer verkondigt en hij is de koning die verheerlijkt wordt en de vrucht van zijn arbeid geniet. Het kan zijns inziens dan ook niet anders dan dat de ware knecht van de Heer de verwachte Messias is¹³⁶.

In de gekomen Christus staan de onderscheiden ambten volgens Bavinck niet steeds even sterk op de voorgrond. Toch was hij van mening dat Christus alle drie ambten tegelijk draagt en uitoefent, zowel vóór als na zijn menswording en zowel in de staat der vernedering als in de staat der verhoging. Profeet is Hij in zijn verhouding van God tot ons, priester in zijn verhouding van ons tot God en koning in

¹³³ Elders schrijft Bavinck dat *het bloed, dat Christus vergoot, bewijst, dat Hij zijn leven vrijwillig Gode heiligde, dat Hij het bracht als eene offerande, en daardoor de verzoening en vrede tot stand bracht* (GD 3, §§ 392, 401). Hier is dus sprake van *satisfactio* in de zin van Anselmus (§ 2.2, bij noot 34-40), terwijl Bavinck anderzijds ook spreekt over de straf die op Christus is gelegd, zoals in reformatische kring (§ 2.3, bij noot 92-101) gebruikelijk is (§§ 390, 393).

¹³⁴ Bavinck, GD 3, §§ 386, 363v; §§ 388, 379; §§ 389, 382-384 en 388 en §§ 390, 392v. Zie ook in deze paragraaf bij noot 110 voor de dubbele eis en bij noot 118-121 voor Christus als plaatsvervangende hoofd.

¹³⁵ Bavinck, GD 3, §§ 389, 385v. Met betrekking tot de handoplegging had Bavinck eerder opgemerkt dat de offeraar daardoor zijn zonde op het dier overdroeg. Zijns inziens wordt dit ten onrechte vaak ontkend: *handoplegging sluit in de Schrift altijd eenige overdracht in* ... Ook gaat hij op deze plaats nader in op de betekenis van het slachten en het sprengen van bloed (GD 3, §§ 375, 313v; citaat op 314). Zie ook §§ 409, 474v.

¹³⁶ Bavinck, GD 3, §§ 353, 222; §§ 374, 311-313 en §§ 375, 316v. Zie ook MD, 372v.

zijn verhouding als hoofd tot de mensheid¹³⁷. Hij is de middelaar bij uitstek omdat Hij niet tussen de partijen in staat, maar in eigen persoon deel is van beide partijen. Omdat het middelaarschap al in het *pactum salutis* was vastgelegd, was Hij daartoe van eeuwigheid geroepen en terstond na de val als zodanig werkzaam geworden¹³⁸. Na het voleindigen van het middelaarschap der verzoening blijft Christus zijns inziens middelaar der vereniging. Als hoofd van zijn gemeente en als verwezenlijking van het beeld van God in de menselijke natuur zal Hij ook dan profeet, priester en koning zijn¹³⁹.

Net als veel anderen stelt ook Bavinck dat er in de geschiedenis van de theologie nooit een scherpe en heldere formulering is vastgelegd ten aanzien van het werk van Christus. Zijns inziens hangt dat samen met de veelzijdigheid in de beschrijving daarvan in de Schrift¹⁴⁰. Wel zijn er zijns inziens in de loop der tijd allerlei voorstellingen gemaakt van het werk van Christus die een zekere kern van waarheid bevatten, maar toch geen recht doen aan de rijkdom van de gegevens uit de Schrift. Hij maakt duidelijk dat wanneer de dood van Christus niet op z'n minst wordt verstaan als de objectieve voldoening voor de zondenschuld van de mens, er zijns inziens geen sprake is van een op de Schrift gebaseerde verzoeningsleer¹⁴¹. Immers, zo stelt hij, alleen omdat Christus aan de gerechtigheid van God heeft voldaan, is er objectief sprake van een andere verhouding tussen God en de wereld.

De eerste die het sterven van Christus volgens Bavinck duidelijk en beslist als een voldoening of *satisfactio* heeft opgevat, was Anselmus. Toch zou deze gestaan hebben in een traditie die al sinds de dagen van Tertullianus (ca. 150/55 tot na 222) gebruikelijk was. Het bijzondere van de visie van Anselmus was zijns inziens echter dat deze het werk van Christus niet zozeer heeft opgevat als bevrijding van de gevolgen van de zonde, maar vooral als bevrijding van de zonde zelf en van de daarbij behorende schuld. Anders gezegd, niet als verlossing van de dood en de macht van de satan, maar als verzoening tussen God en mens. Ook in de latere reformatorische theologie zou dit accent zijn terug te vinden.

Daarnaast is er echter een veelheid aan theorieën ontwikkeld waarin de 'verzoening door voldoening' niet wordt gezien als de grondslag voor het heil van de

¹³⁷ Bavinck, *GD* 3, §§ 382, 351v. Zie ook §§ 419, 520 en *MD*, 369v.

¹³⁸ Bavinck, *GD* 3, §§ 381, 346-349. Zie ook §§ 399, 426 en *MD*, 371-373.

¹³⁹ Bavinck, *GD* 3, §§ 409, 480v. Zie ook *GD* 2, §§ 296, 532. Bavinck stelt dat niets in de Schrift erop wijst dat de Zoon zijn menselijke natuur eenmaal zal afleggen en vernietigen. Hij maakt echter niet duidelijk waarom het behoud van de menselijke natuur noodzakelijk zou zijn voor het eeuwigdurende middelaarschap der vereniging. Voor het middelaarschap van de verzoening is het zijns inziens essentieel dat Christus in eigen persoon deel is van beide partijen, namelijk God én mens. Vóór de zondeval was het goddelijk zoonschap echter bepalend voor de vereniging van de Vader met zijn kinderen (*GD* 3, §§ 362, 256v). In § 5.3, bij noot 97v komt deze thematiek opnieuw aan de orde in verband met Van Rulers spreken over een messiaans intermezzo.

¹⁴⁰ Bavinck, *GD* 3, §§ 377, 322. Zie ook §§ 387, 370v.

¹⁴¹ *En al de apostelen brengen den dood van Christus op eene of andere wijze met onze zonden in verband, en schrijven er deze objectieve, voor God geldende, beteekenis aan toe, dat daardoor de weldaden des genadeverbonds, vergeving en eeuwig leven, voor ons verworven zijn. Welken brief men ook opsla, men treft overal deze zelfde gedachte aan ...* (Bavinck, *GD* 3, §§ 388, 378/9). Zie voor deze en de volgende twee alinea's over verzoening door voldoening: Bavinck, *GD* 3, §§ 377-380, 322-344 en §§ 387v, 371-374 en 381v.

gelovigen¹⁴². Mannen als Schleiermacher en Ritschl hebben zijns inziens op onderscheiden wijze geprobeerd om dan wel de persoon, dan wel het werk van Christus een blijvende plaats te verzekeren in de religie, maar zijn daarin tekortgeschoten. Zij verstonden verzoening alleen als iets dat in de mens moet geschieden op basis van de respectievelijk mystieke of ethische werking van de persoon van Christus in wie God op een bijzondere manier aanwezig is geweest¹⁴³.

Het is opmerkelijk dat Bavinck in zijn beschrijving van *het werk van Christus in zijn vernedering* met grote regelmaat schrijft over verzoening, maar dat hij pas in de paragraaf over *het werk van Christus in zijn verhoging* uiteenzet wat hijzelf daaronder verstaat. Dat blijkt samen te hangen met het feit dat volgens hem de verhoogde Christus, die tevens de gekruisigde is, de verzoening voor onze zonden is en blijft¹⁴⁴. De verzoening (καταλλαγή – *katallagè*) tussen God en de wereld is wel door het offer aan het kruis tot stand gebracht, maar dat offer werkt door in de verschijning van Christus voor het aangezicht van God en in zijn voorbede voor ons. Door zijn opstanding zou Hij in de staat van de verhoging zijn binnengetreten¹⁴⁵.

In het werk van zijn vernedering heeft Christus volgens Bavinck de zaligheid volkomen verworven, maar door zijn opstanding is Hij aangesteld tot Zaligmaker en Heer van zijn gemeente. Zijns inziens is de opstanding dan ook het allerbelangrijkste bestanddeel van het geloof van de christelijke gemeente. Zonder dat geloof zou die gemeente zelfs niet tot stand zijn gekomen. In de staat van zijn verhoging moet Christus, om alle dingen van het Koninkrijk van God te kunnen vervullen, de door Hem objectief verworven zaligheid toepassen en uitdelen aan zijn gemeente. Daartoe is de Heilige Geest uitgestort, opdat de gemeente in het geloof subjectief de weldaden van Christus zou aannemen¹⁴⁶.

Volgens Bavinck heeft Christus als persoon door zijn gehoorzaamheid tot de kruisdood toe de σωτηρία (*sotèria*)¹⁴⁷ en daarmee veel weldaden van genade verworven¹⁴⁸. De eerste van deze weldaden is de καταλλαγή: het herstel van de vredeverhouding tussen God en mens door de dood van Christus. Deze καταλλαγή is dus een essentieel onderdeel van de σωτηρία, maar valt er zijns inziens niet mee

¹⁴² Zijns inziens is elke voorstelling geoordeeld, welke voldoening en verzoening scheidt en de laatste tot stand doet komen, wanneer de mensch gelooft en zich bekeert (Bavinck, *GD 3*, §§ 402, 444).

¹⁴³ Zie voor zijn visie op Schleiermacher en Ritschl ook Bavinck, *GD 3*, §§ 358, 240-244 en §§ 403, 447-449. Mijns inziens heeft Bavinck in zijn beoordeling van Ritschl te weinig gelet op diens uitgangspunt dat de mensen die door God tot verzoening zijn bestemd, vroeg of laat tot geloof zullen komen (§ 2.4, bij noot 155). Al vroeg had Bavinck grote waardering voor de scherpzinnigheid en denkracht waarmee Ritschl de beginselen van het neokantianisme heeft toegepast op de theologie. Zijn conclusie luidt echter dat de scheiding van de theoretische en praktische rede slechts schijnbaar leidt tot een verzoening van geloof en wetenschap. In feite: ze vernietigt het geloof en verlaagt de wetenschap ('De Theologie van Albrecht Ritschl', in: *Theologische Studiën* 6, [1888] 369-403).

¹⁴⁴ Bavinck, *GD 3*, §§ 409, 477.

¹⁴⁵ Bavinck, *GD 3*, §§ 399, 427; §§ 402, 441 en 446; §§ 408, 472 en §§ 409, 476v.

¹⁴⁶ Bavinck, *GD 3*, §§ 400, 430; §§ 408, 471; §§ 419, 520v; §§ 427b-428, 571-573 en §§ 432, 599. Zie ook *MD*, 406-408 en 452-455.

¹⁴⁷ In het nederlands vertaald met termen als redding, verlossing, heil, behoud, zaligheid.

¹⁴⁸ Deze en de volgende alinea zijn gebaseerd op Bavinck, *GD 3*, §§ 402, 441-446 en *MD*, 399-402. Zie ook *GD 3*, §§ 376, 320v; §§ 403, 450 en §§ 419, 520. Net als Rutgers van der Loeff (§ 3.2, bij noot 26v) betreurt Bavinck het dat de twee onderscheiden griekse begrippen uit het Nieuwe Testament beide zijn vertaald met het nederlandse woord verzoening (*MD*, 399). Zie ook § 1.3, bij noot 34-41 voor de betekenis van de griekse woorden en voor het verschil tussen *versöhnen* en *sühnen*.

samen. God zelf heeft tot de καταλλαγή het initiatief genomen door Christus te geven tot ἱλαστήριον (*hilastèrion*) en tot ἱλασμός (*hilasmos*). Bavinck stelt dat God het subject is van de καταλλαγή, maar dat Christus als middelaar het subject is van de ἱλασμός. Christus heeft in gehoorzaamheid aan de Vader door zijn offerande aan het kruis de zonden *gesühnt*. Dat wil zeggen dat Hij in de lijn van de offers in het Oude Testament de zonden bedekt, Gods toorn afgewend en de genade verworven heeft¹⁴⁹. Zo heeft Hij de oorzaak van Gods vijandschap tegen zondaren weggenomen en is God *versöhnt*.

Toch blijft het van belang, aldus Bavinck, om ons te realiseren dat wanneer de Schrift spreekt van Gods toorn en van zijn verzoening met ons, dat zij dan spreekt naar onze menselijke bevatting. Het is niet zo dat God op het moment van Christus' offerande ineens in zijn wezen of van gezindheid of van stemming veranderde¹⁵⁰, maar dat Hij naar zijn eeuwige wil op dat moment in de tijd zich in een andere relatie tot zijn schepselen heeft gesteld. Verzoening is een proces tussen de Vader en de Zoon, die niet alleen Zoon van God, maar ook Zoon des mensen en hoofd der mensheid is. God is door het offer van Christus verzoend en Hij heeft zichzelf in Christus met de wereld verzoend. Deze objectieve, door God zelf gestichte καταλλαγή is volgens Bavinck de inhoud van het Evangelie. Alles is volbracht, de mens heeft er niets aan toe te voegen. Door het geloof mogen wij deze verzoening ontvangen als gave en ingaan tot de nieuwe, verzoende betrekking waarin God zich tot ons heeft gesteld.

Bavinck heeft in zijn *Dogmatiek* zijn visie op de heilsgeschiedenis helder verwoord. De rode draad in zijn werk wordt gevormd door de chronologie in de Bijbel, die loopt van de schepping in Gen. 1 tot en met de voleinding zoals onder andere beschreven in het boek Openbaring. Hij gaat uit van de klassieke, lineaire opvatting van schepping – zondeval – verzoening/verlossing – voltooiing¹⁵¹, waarbij oorsprong en einde zijn gelegen in de drieënige God. Hoewel het sterven van Jezus zeer veel nadruk krijgt in Bavincks spreken over de verzoening¹⁵², maakt hij geen onderscheid tussen de heilshistorische betekenis van diens leven dan wel dood. Hij ziet heel het optreden van Jezus Christus als één werk waaruit diens gehoorzaamheid blijkt aan de wil van God¹⁵³. Het geloof in de opstanding verstaat hij als cruciaal element van het christendom. Juist vanuit het geloof in de verhoging van Christus hebben de discipelen en de eerste gemeenten zijns inziens teruggekeken naar het aardse leven van Jezus¹⁵⁴.

Het meest essentiële van de verzoeningsleer is volgens Bavinck dat de verzoening in Christus, als waarachtig God en waarachtig mens, objectief in de tijd is geschied en tegelijkertijd nog steeds werkzaam is door de toepassing en uitdeling in het heden. Dat gehele werk van de verzoening geschiedt zijns inziens op initiatief

¹⁴⁹ Zie ook Bavinck, *MD*, 392v, waar hij in verband met de oudtestamentische offers schrijft dat de gehele dienst der verzoening van God uitgaat.

¹⁵⁰ Hoewel Bavinck het woord *Umstimmung* (§ 2.4, bij noot 168) niet gebruikt, is duidelijk dat hij die notie afwijst.

¹⁵¹ § 1.2, bij noot 9v.

¹⁵² Hij zegt zelfs: *Jezus kwam, om te sterven. Zelf was Hij zich daarvan klaar bewust* (Bavinck, *MD* 389). Zie ook *GD* 3, §§ 388, 375.

¹⁵³ Bavinck, *GD* 3, §§ 386, 364v en *MD*, 369.

¹⁵⁴ Bavinck, *GD* 3, §§ 396, 415.

van God de Vader en wordt uitgevoerd door de Zoon en de Heilige Geest. In die zin lijkt het of Bavinck slechts met één woord spreekt over verzoening, namelijk alleen over de kant van God. Anderzijds moet worden gezegd dat de reactie van de mens oftewel de ethische kant van de verzoening bij hem niet buiten beeld blijft¹⁵⁵.

Opmerkelijk is dat Bavinck begrippen als verzoening, vergeving, rechtvaardigmaking en heiligmaking alle naast elkaar zet als vruchten die Christus in het werk van zijn vernedering voor ons heeft verworven, en die wij vanwege zijn werk in de verhoging in het geloof als weldaden mogen aannemen¹⁵⁶. Anders dan bijvoorbeeld bij Baur en Ritschl staan bij Bavinck niet verzoening en verlossing of rechtvaardiging en verzoening tegenover elkaar, als het goddelijke respectievelijk het menselijke aspect van het herstel van de relatie tussen God en mens. Zijns inziens is er enerzijds sprake van een machtig goddelijk, drieëinig werk dat heel het heil (σωτηρία) omvat en anderzijds is er het even wezenlijke bestanddeel van het heil, namelijk de aanneming daarvan in geloof en de toepassing daarvan in het zedelijk leven van de christen. Dat leven moet nader worden ingevuld door gehoorzaamheid aan de wil en wet van God en gericht zijn op de bevordering van de eer van God¹⁵⁷. Wat dat concreet betekent voor het leven van de christen en van de christelijke gemeente, heeft Bavinck uitgewerkt in het vierde deel van zijn *Dogmatiek*.

De vragen die vanuit de natuurwetenschappen en in het bijzonder vanuit de evolutietheorie op de christenheid afkwamen, heeft Bavinck vooral besproken aan de hand van Gen. 1. In zijn denken over zonde en herstel van de relatie tussen God en mens speelt Gen. 1-11 een grote rol, vooral ook met betrekking tot het universele heil dat God voor zijn schepping heeft bedoeld. Maar ook wanneer Bavinck spreekt over het werk van Christus, verwijst hij telkens naar noties en schriftgedeelten uit het Oude Testament. Er is bij hem duidelijk sprake van een oudtestamentische onderbouwing van zijn geloofsleer en ook van zijn visie op de verzoening in Christus¹⁵⁸.

Hoewel Bavinck veelvuldig standpunten van anderen bespreekt, zowel van stromingen als van individuele theologen of filosofen, blijft zijn eigen lijn van redeneren vanuit de gereformeerde traditie goed herkenbaar. Die lijn heeft hij ook vast weten te houden in zijn omgang met het gedachtegoed van Ritschl. Ondanks mijn vermoeden dat het woordgebruik en de ideeënwereld van Ritschl in de eerste helft van de twintigste eeuw grote invloed hebben uitgeoefend op de discussies over verzoening in Nederland, is die invloed in het werk van Bavinck nog niet aanwijsbaar. Hoewel hij al vroeg intensief heeft kennis genomen van de ideeën van Ritschl, laat hij het woord *Umstimmung* achterwege, maakt hij geen gebruik van de termen anselmianse of abaelardische verzoeningsleer en maakt hij evenmin onderscheid tussen een leer die is gebaseerd op de gerechtigheid dan wel op de liefde van God¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Zie het slot van § 2.5.

¹⁵⁶ *Zonder de opstanding ware de door zijn dood bewerkte verzoening zonder uitwerking en toepassing gebleven; ze zou dan als het ware aan een dood kapitaal gelijk zijn geweest* (MD, 416).

¹⁵⁷ Bavinck, GD 3, §§ 419, 520 en 525v en GD 4, §§ 455, 99v.

¹⁵⁸ Zie voor zijn visie op de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament ook Bavinck, GD 4, §§ 565, 639-644.

¹⁵⁹ Zie § 1.4, eerste alinea en noot 143 van deze paragraaf.

4 Op zoek naar nieuwe wegen

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk staat de periode vanaf Bavinck tot in de tweede wereldoorlog centraal. Eerst worden in paragraaf 2 een aantal buitenlandse dogmatici en stromingen besproken die de theologie in Nederland meer of minder hebben beïnvloed, zoals het neothomisme, Karl Barth en specifiek met het oog op de verzoeningsleer Gustav Aulén. In paragraaf 3 behandel ik respectievelijk de visie op verzoening van de rechts-moderne Heering en van de hervormde Noordmans. Hoewel er volgens Berkhof in de na-oorlogse jaren nauwelijks sprake is geweest van een receptie van de *Christologie* van de ethisch theoloog Korff¹, zal ik in paragraaf 4 uitgebreid aandacht besteden aan dit werk. Korff's benadering van zowel de dogmatiek als van de geschiedenis van God met de mensheid draagt mijns inziens bij aan een beter verstaan van de verschillen tussen twintigste-eeuwse opvattingen over verzoening tussen God en mens in Christus. Bovendien heeft hij een concreet voorstel gedaan om in ieder geval een aantal van deze verschillen te boven te komen.

4.2 Buitenlandse invloeden

Paus Leo XIII heeft in zijn encycliciek *Aeterni Patris* van 1879 de filosofie van Thomas van Aquino aangewezen als de gezaghebbende wijsbegeerte van de rooms-katholieke kerk². Als uitvloeisel daarvan werden de pauselijke universiteiten gereorganiseerd ten behoeve van het wetenschappelijk onderzoek in neothomistische zin. Onder de nederlandse bisschoppen bestond toentertijd echter weinig belangstelling voor de ontwikkeling van de wetenschap. Signalen als de geruchtmakende rede van de letterkundige M.A.P.C. Poelhekke onder de titel *Het tekort der katholieken in de wetenschap* (1900) brachten wel een publieke discussie op gang, maar het zou nog vele jaren duren voordat de bisschoppen het belang van een katholieke academische opleiding zouden inzien.

Nieuwe denkbeelden in de theologie en met name de invloed van de moderne wetenschap op de katholieke exegese werden door de nederlandse bisschoppen als bedreigend gezien voor het religieuze leven. Theologen die enigszins tornden aan de traditionele inzichten van de rooms-katholieke kerk, werden al spoedig verdacht van ketterij. De modernistenjacht, die op initiatief van paus Pius X tussen 1907 en 1914 europa-wijd plaatsvond, werd in sommige nederlandse bisdommen dan ook

¹ Berkhof, 'Korff', 263.

² Voor de alinea's over de rooms-katholieke theologie is gebruik gemaakt van Bank en Van Buuren, *Hoogtij*, 427-431 en De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 347, 369v en 376v.

met voortvarendheid aangevat. Na het aantreden van paus Benedictus XV in 1914 kwam er een einde aan deze zuiveringsgolf.

Met ondersteuning van de curie uit Rome werd, ondanks aanhoudende tegenwerking van de aartsbisschop van Utrecht, uiteindelijk in 1923 de eerste katholieke universiteit van Nederland te Nijmegen gesticht. Het zou nog tot de tweede helft van de twintigste eeuw duren, voordat in Nederland vanuit rooms-katholieke kring de gedachtevorming over de christelijke verzoeningsleer nieuwe impulsen kreeg³.

In de jaren twintig kwam een deel van de ethischen en de confessionelen in de hervormde kerk onder invloed van de uit Zwitserland afkomstige dialectische theologie. Deze reformatorische stroming zette zich vooral af tegen het theologisch liberalisme, maar ook tegen bepaalde facetten van de orthodoxie⁴. Daarmee stond ze qua benadering dichtbij de ethische theologie van het negentiende-eeuwse Nederland⁵, maar mede door de volstrekt veranderde maatschappelijke situatie had de dialectische theologie duidelijk andere inhoudelijke accenten. Noordmans beschrijft deze theologie in 1926 als *slechts een enkele golf in een getijde. Zij maakt deel uit van een terugslag op het humanisme van de 18e en 19e eeuw*⁶.

Volgens Heering heeft Emil Brunner (1889-1966), een van de grondleggers van de dialectische theologie, door zijn boek *Der Mittler* (1927) in ons land de leer van de zoendood weer aan de orde gesteld. Hij ziet in dit boek een poging tot eerherstel van de satisfactietheorie van Anselmus⁷. Ook de gedachte van het straflijden van Christus is er echter in opgenomen⁸, terwijl die niet terug gaat op Anselmus maar vooral is benadrukt door de reformatoren⁹.

Karl Barth (1886-1968), de meest bekende onder de grondleggers van deze stroming, had radicaal afstand genomen van de liberale theologie. Hij was geschokt door de instemming die zijn theologische leermeesters betoonden met de oorlogs-ideologie van Duitsland ten tijde van de eerste wereldoorlog¹⁰ en had de aanval geopend op de 'moderne', negentiende-eeuwse godsdienstigheid die gebaseerd was op het menselijk verstand of de menselijke ervaring¹¹. In zijn bekende commentaar

³ Zie § 5.5 voor *De Nieuwe Katechismus* en hoofdstuk 6 voor het werk van Schillebeeckx.

⁴ De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 380-382; Meijering, *Klassieke gestalten*, 276v en Graafland, *Van Calvin tot Barth*, 508. Brinkman noemt als nederlandse barthianen: K.H. Miskotte (§ 5.3), de van origine neocalvinistische J.J. Buskes, Th.L. Haitjema en G.C. van Niftrik. In tegenstelling tot Barth kozen de twee laatstgenoemden echter nadrukkelijk vóór het bestaansrecht van christelijke politieke partijen (*Barth*, 18, 123, 173 en 217).

⁵ § 3.2, bij noot 46-56.

⁶ Noordmans, 'De Zwitserse Theologie', 95. Zie § 4.3 voor Noordmans.

⁷ Heering, *GO* 2, 169. Zie § 4.3 voor Heering. Meijering wijst erop dat Brunner later, in zijn driedelige dogmatiek die tussen 1946 en 1960 is verschenen, zijn eigen leer over de verzoening tussen God en mens door Jezus niet alleen heeft willen afgrenzen tegen de zijns inziens subjectivistische van Abaelardus, Schleiermacher en Ritschl, maar ook tegen de objectivistische van Anselmus en de orthodox-protestantse dogmatici (*Klassieke gestalten*, 287).

⁸ H. Graß, 'Emil Brunner', in: Greschat, *Theologen*, Bd. 2, 351.

⁹ § 2.3, bij noot 94v. Korff noemt Brunner dan ook een vurig en welsprekend pleitbezorger van de protestantse vorm van de satisfactieleer (*Christologie* 2, 86).

¹⁰ Kreck, 'Barth', 382. Zie ook C. Blenk, *Kerk- en wereldgeschiedenis van de 20e eeuw*, Kampen 1988, 23-26 en G.H. ter Schegget, 'Barth is vast de allergrootste, maar Miskotte begreep ons', in: *Dagblad Trouw*, 1-2-2000, 12.

¹¹ Naar aanleiding van de opkomst van de dialectische theologie zei de rechts-moderne Roessingh in 1924 in een vergadering van de modernen: *In mijn oog zijn de aanvallen, die thans in Duitsland*

op de brief aan de Romeinen¹² legt Barth grote nadruk op het onderscheid tussen God en mens, daarbij onverlet latend dat beiden tegelijkertijd onverbrekkelijk met elkaar zijn verbonden.

Jüngel heeft erop gewezen dat Barth, vanuit zijn christocentrische benadering, al in de godsleer plaats heeft ingeruimd voor de mens Jezus. In de trinitarische relatie van Vader, Zoon en Geest zou al van voor alle tijden ruimte zijn geweest voor het geschapene. Tegen die achtergrond is de menswording van Jezus Christus de openbaarmaking van Gods onveranderlijke keuze voor een genadeverbond met de mens¹³. In Nederland riep het werk van Barth in de jaren twintig veel reacties op. Vooral door toedoen van Schilder en Miskotte ontstond er in de jaren dertig zelfs een felle polemiek tussen neocalvinisten en zogeheten barthianen. Deze strijd kwam pas ten einde onder invloed van *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* (1954), het tweede boek over Barth van de neocalvinist Berkouwer¹⁴.

Barth heeft de verzoening expliciet ter sprake gebracht in zijn *Kirchliche Dogmatik* IV/1-4 (1953-1967), maar deze delen hebben in Nederland slechts een geringe rol gespeeld in de discussies over verzoening gedurende de jaren zestig en zeventig¹⁵. Miskotte heeft er echter terecht op gewezen dat de leer van de verzoening ook de rest van Barths dogmatiek sterk heeft gestempeld. Voor Barth is de leer van de verzoening het centrum van alle theologie¹⁶. De leer van de schepping en van de eschatologie verstaat hij als de omsluiting van de verzoening¹⁷. Berkouwer wijst er

mensen als ... Barth en ... Brunner op moderne godsdienstigheid en theologie richten, bij alle eenzijdigheid, toch de meest principiele, die ooit tegen haar zijn gericht. Want hier gaat het om deze eene vraag: is heel dit modernisme met al zijn geleerden kritischen arbeid eigenlijk niet één groote, goedbedoelde vergissing geweest, één grootsche poging om waarachtig geloof in den heiligen God om te zetten in een idealistisch gekleurd cultuur-humanisme, theologie te verwateren tot godsdiensthistorie en -psychologie? ('Wat brengt moderne theologen samen?', in: VVW 2, 455). Hij staat hiermee in de lijn van de kritiek die Bavinck al in 1888 had geuit op de theologie van Ritschl (§ 3.3, noot 143).

¹² *Römerbrief* (1919). Pas de tweede, herziene druk van dit boek uit 1922 heeft in Nederland reacties opgeroepen (Brinkman, *Barth*, 15 en 118, noot 200).

¹³ E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. Tübingen 1965, 92-101 en 118v. Zie ook O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I.1 bis IV.3.2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV.4*, Neukirchen-Vluyn 1975⁷ (1950), 194. De visie van Barth onderscheidt zich van die van Bavinck (§ 3.3, bij noot 93) in die zin dat volgens Barth de menswording van de Zoon niet afhankelijk is van de zondeval van de mens.

¹⁴ Zie § 5.3 voor Schilder en Miskotte. Berkouwer schrijft in 1936: *Zonder overdrijving kan worden gezegd, dat het theologisch debat onzer dagen telkens weer cirkelt rondom de vraag: voor of tegen Karl Barth?* (*Karl Barth*, 6; zie ook 14-21 en 215-299 voor de verschillende reacties op Barth in Nederland). Zie voor de positieve waardering voor Berkouwers tweede boek over Barth een redactioneel stuk in *IdW* 10 (1955), no. 34, 854 en het artikel van Miskotte, 'De triomf der genade', in: *KeTh* 6 (1955), 1-14 en 99-116. Miskotte betuigt in laatstgenoemd artikel zijn bewondering en dank en schrijft: *Voor hen, die als 'barthianen' of als Barth-kenners te boek staan, gaat de verschijning van dit boek van Berkouwer gepaard met een zekere beschaming. Van hén had zo iets moeten komen ...* (3). Zie voor de doorwerking van Barth in Nederland de speciaal aan de zeventigste verjaardag van Barth gewijde uitgave van *IdW* 11 (1956), no. 33; in het bijzonder de pagina's 515v, 518, 527v en 531; H.C. Touw, 'Prof.dr. K.H. Miskotte. Zijn weg in Woord en wereld', in: Rasker, *Woord en Wereld*, 29v; A.J. Bronkhorst, *De oecumenische betekenis van Karl Barth*, Den Haag 1966, 8; J.M. de Jong, 'Is Barth achterhaald?', in: Berkouwer en Van der Woude, *Revolte*, 142 en 145, Brinkman, *Barth*, 12 en Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 508, 533 en 571.

¹⁵ De Knijff, 'Enkele aspecten', 124.

¹⁶ Miskotte, 'De Leer', 6. Zie ook De Knijff, 'Enkele aspecten', 112.

¹⁷ Barth, *KD IV/1*, 1. Zie ook Kreck, 'Barth', 394v.

in zijn bespreking van *KD IV/1* op dat Barth op basis van het *vere Deus, vere homo* van het concilie van Chalcedon spreekt over de gelijktijdigheid in Jezus Christus van de vernedering van God en de verhoging van de mens. In deze tweeledige, maar ene daad van God geschiedt volgens Barth de verzoening in de weg van kruis en opstanding¹⁸.

Volgens de dialectisch theologen is God voor de mens een verborgen God, die zich slechts in Christus heeft geopenbaard en zich via de Schrift laat kennen. De ethisch theoloog Korff was van mening dat we Barth uitermate dankbaar moeten zijn omdat hij de theologie heeft weggeroepen uit de antropocentrische sfeer waarin zij was beland. Hij beschreef de dialectische theologie als het *tegen-beeld, het contrast-beeld* van de theologie uit de school van Ritschl. Daarin stonden zijns inziens God en mens te dicht bij elkaar, met als begrijpelijk gevolg dat in de opvatting van Barth de mens mijlen ver bij God vandaan wordt geplaatst. Ondanks zijn kritiek op de eenzijdigheid van deze nieuwe stroming stelt Korff dat de dialectische theologie ons ertoe dwingt al onze standpunten te herzien onder het gezichtspunt dat God God is en de mens een mens¹⁹.

De ideeën van de tweede lutheraan Gustav Aulén (1879-1977) over de geschiedenis van de christelijke verzoeningsgedachte lijken brede belangstelling te hebben genoten. Berkouwer verwijst niet alleen naar diens boek *Den Kristna försonings-tanker* uit 1930 en een Duits artikel uit datzelfde jaar waarin Aulén zijn visie uiteen heeft gezet, maar ook naar een Nederlandse en een Engelse vertaling van het in het Zweeds geschreven boek²⁰. Aulén onderscheidt drie hoofdtypen van verzoening: het *klassieke* verzoeningsmotief, uit de eerste duizend jaar van de kerkgeschiedenis, het objectieve anselmianse type en het subjectieve type.

Volgens Van Genderen en Velema heeft Aulén met zijn indeling in drie typen geprobeerd *uit te komen boven de tegenstelling die aan te duiden is met de namen Anselmus en Ritschl, een objectieve verzoeningsleer, waarin het offer van Christus centraal staat, en een subjectieve verzoeningsleer, waarbij het om de verandering van de menselijke gezindheid gaat*²¹. Deze veronderstelling is in zoverre terecht dat ook naar de mening van Aulén deze tegenstelling de theologie domineerde²². Zich baserend op *het zoo belangrijke werk van A. Ritschl* stelt hij dat het denken over verzoening sinds de theologie van de verlichting wordt gekenmerkt door oppositie tussen de objectieve anselmianse traditie en de subjectieve van Abaelardus, die door Schleiermacher en zijn leerlingen is vernieuwd²³.

Auléns beschrijving van de geschiedenis van de verzoeningsgedachte blijkt vooral als doel te hebben de ideeën van Luther over de verzoening in de schijnwer-

¹⁸ Berkouwer, *De triomf*, 125v. Zie ook Miskotte, 'De Leer', 6 en § 3.3, bij noot 122 voor het concilie van Chalcedon.

¹⁹ Korff, *Christologie* 1, 124v (citaat op 125); zie ook 189 en 292v.

²⁰ Berkouwer, *WChr*, 365-367 en 377. De Nederlandse vertaling van de hand van J. Henzel verscheen in 1931 te Amsterdam onder de titel *De christelijke verzoeningsgedachte*.

²¹ J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen 1992, 486v. Zie ook Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 1-3.

²² Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 135-137.

²³ Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 2v; citaat op 2.

pers te zetten²⁴. De stelling is dat de *hoofddijn in de geschiedenis van het Christelijk denken niet wordt voortgezet door Anselmus en door de middeleeuwse scholastiek, doch door Luther*²⁵. In feite schuift Aulén zowel het objectieve als het subjectieve verzoeningstype als ‘rationele’ theologie terzijde. De niet-rationele structuur van het *klassieke* verzoeningsmotief, zoals die zijns inziens het allerbest bij Luther tot uitdrukking kwam, is zijn grote ideaal. Met een pleidooi voor dit verzoeningsmotief heeft hij de weg willen openen voor *klassiek Christendom*²⁶.

In Nederland lijkt de aandacht die Aulén heeft gevraagd voor het gedachtegoed van Luther over verzoening, weinig of geen weerklank te hebben gevonden. Wel wordt met regelmaat gerefereerd aan zijn indeling in drie typen verzoeningsleer²⁷. Op voorhand is echter niet duidelijk of zijn ideeën in de twintigste eeuw zijn verwelkomd als mogelijke uitweg uit de impasse in het debat tussen het objectieve en subjectieve verzoeningstype, zoals Van Genderen en Velema menen, of dat het werk van Aulén juist de aanleiding is geweest tot dit debat. In het vervolg van dit onderzoek zal aandacht worden besteed aan de vraag of het scherpe onderscheid dat Ritschl heeft gemaakt tussen het anselmiaanse en het abaelardische type verzoeningsleer in Nederland met name via Aulén invloed heeft gekregen.

Aulén heeft mijns inziens geen substantiële bijdrage geleverd aan de discussie over verzoening. Wel heeft hij aan de begripsverwarring een nieuwe dimensie toegevoegd doordat hij andere benamingen heeft ingevoerd. In hoofdstuk 2 is al gebleken dat het woord *klassiek* meestal wordt gebruikt voor een verzoeningsleer van het objectieve type, al dan niet anselmiaans genoemd²⁸. Aulén gebruikt het echter voor dat wat meestal wordt aangeduid als de verlossingsleer uit het eerste millenium. Het ‘objectieve’ verzoeningstype hernoemde hij tot het *Latijnsche* type, omdat het zou zijn ontstaan en ontwikkeld op westerse, latijnse bodem. Het ‘subjectieve’ type noemde hij het *idealistische* omdat het vooral door het idealisme van de achttiende en negentiende eeuw is gekleurd, hoewel het oudere wortels heeft²⁹.

4.3 Heering en Noordmans

Gerrit J. Heering (1879-1955) was een gezaghebbend theoloog uit de kring van de Remonstrantse Broederschap³⁰. Na vanaf 1904 werkzaam te zijn geweest als

²⁴ Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 3, 6, 17, 20v, 104-124, 144v en 158v.

²⁵ Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 21.

²⁶ Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 158-162; citaat op 162.

²⁷ Berkhof noemt de indeling van Aulén een klassiek overzicht van de hoofdtypen van de verzoeningsleer (CG, 304). Zie ook Korff, *Christologie* 2, 65; Kromsig, *De verzoening*, 15 en Wiersinga, *Discussie*, 5 en 14. Berkouwer veronderstelt dat bij het eerherstel van het klassieke verzoeningsmotief een rol heeft gespeeld dat de tijd van de optimistische theologie voorbij was (WChr, 367). Zie ook § 4.3, noot 32.

²⁸ § 2.3, bij noot 92-94. Zie ook § 2.2, bij noot 60 en § 2.5, bij noot 194-196.

²⁹ Aulén, *Verzoeningsgedachte*, 6.

³⁰ Voor de passage over Heering is gebruik gemaakt van Berkouwer, *ZenV*, 206-212; Buskes, *Hoera*, 158-162; J. Goud, ‘God overal en nergens - De vrijzinnige denkstijl van H.J. Heering’, in: Beumer, *Zo de ouden*, 72 en 74v; G.J. Hoenderdaal, ‘Heering, Gerrit Jan’, in: *Biografisch lexicon*, dl. 3, 167-170; Meijering, *Een eeuw*, 27-29; Rasker, *Hervormde Kerk*, 227-231 en P.D. Tjalsma, ‘Vroomheidselement in de theologie van prof. Heering’, in: *Oriëntatie. Referatenreeks uit Remonstrantse kring*, IV-VI, Lochem 1957, 5-15.

predikant, was hij van 1917-1949 hoogleraar te Leiden voor het Remonstrants Seminarium. Hij behoorde tot de voormannen van het rechts-modernisme, een stroming die rond de eeuwwisseling was ontstaan uit onvrede met de 'oud'-moderne theologie³¹.

Een groep van met name jonge moderne predikanten, die 'malcontenten' en later 'rechts-modernen' werden genoemd, had ingrijpende kritiek op de inhoud van de vrijzinnige theologie. In vergelijking met het grenzenloze optimisme van de negentiende eeuw hadden de rechts-modernen een pessimistisch beeld van de wereld en de mens³². Zij namen de zonde, in de betekenis van opstand tegen God, weer serieus en spraken over de verlossende kracht van Christus. Omdat zij in hun openbaringsbegrip sterk aanleunden tegen dat van de orthodoxie, terwijl zij tegelijkertijd gebruik maakten van de kritische bijbelwetenschap, waren zij én voor de modernen én voor de orthodoxen moeilijk te plaatsen³³. Ook in de visie van Heering komt die spanning aan het licht.

Heering houdt vast aan de term vrijzinnig en beschrijft het kenmerkende van de vrijzinnige theologie als haar positieve houding tegenover de cultuur, haar openheid voor het licht van de nieuwe tijd en haar autonome oordeel in de waarheidsvraag. Zijns inziens moet de vrijzinnige theologie echter tegelijkertijd ook kerkelijke theologie zijn, die geworteld is in het christelijk geloof en in de christelijke openbaring³⁴. In zijn dogmatisch hoofdwerk *Geloof en Openbaring* spreekt hij over de leiding van God in het weer op gang gekomen gesprek tussen rechtzinnig en vrijzinnig. Over *God, die blijkbaar niet wil, dat Christus' leerlingen elkaar op het terrein van het christelijk denken niet zouden vinden*³⁵. Welke consequenties deze dubbele loyaliteit, én aan de autonomie van het eigen oordeel én aan de openbaring van Godswege, heeft voor Heerings visie op de verzoening tussen God en mens in Christus komt in het onderstaande aan de orde.

³¹ Zie voor een uitgebreide beschrijving: Roessingh, 'Rechts-modernisme', 183-214 en verder Bavinck, *Modernisme*, 20v; Berkouwer, *De persoon*, 32-39 en *ZenV*, 185-205; Van Diggelen, 'Bruining', 48-50; J.P. Heering, 'Het vrijzinnig-protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd, 1900-1925', in: Klein Wassink en Van Leeuwen, *Tijdgeest*, 77-88; De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 368; Meijering, *Een eeuw*, 13-16 en Rasker, *Hervormde Kerk*, 218v, 224v en 230v.

³² Het positieve gods-, mens- en wereldbeeld werd in negatieve zin bijgesteld. De hoge verwachtingen van een alleen maar opgaande lijn in de ontwikkeling van mens en wereld bleken te optimistisch (Wenz, *Geschiede* 2, 31). Zeker in en na de eerste wereldoorlog wisten velen zich bovendien geen raad meer met een God die alleen maar liefde is (W. Dantine, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh 1978, 38v).

³³ De moderne Bruining zou hebben geschamperd over hun nagemaakte orthodoxie en hun geliefhebber in christologie, terwijl de orthodoxe Berkouwer sprak over de verstoring van de heldere tegenstelling tussen orthodoxie en modernisme door het optreden van het rechts-modernisme (respectievelijk Van Diggelen, 'Bruining', 49 en Berkouwer, *ZenV*, 185).

³⁴ Deze opvatting is vrijwel identiek aan wat Noordmans zegt over de ethische theologie, *waar de synthese tussen christendom en cultuur wordt gezocht. Of nog voorzichtiger - want ook de modernen zoeken die beide te verenigen - de synthese tussen kerkelijk christendom en cultuur* ('Geloven op gezag' [1921], in: *VW* 2, 135). G. Brillenburg Wurth schrijft in 1952 dat met Heeringh de moderne theologie zoveel naar rechts was opgeschoven dat ze niet meer gemakkelijk was te onderscheiden van de ethische theologie (*Kentering in de vrijzinnigheid*, Kampen, 15).

³⁵ *Geloof en Openbaring* verscheen in twee delen [*GO 1 en 2*], respectievelijk in 1935 en 1937. Zie *GO 1*, 270v en *GO 2*, 7v; citaat op 8.

Heering heeft zich aanvankelijk vooral met ethische vraagstukken beziggehouden. Op grond van zijn besef van de zondigheid van de mens³⁶ en in reactie op het kwaad van de moderne oorlogvoering werd hij bewust christen-antimilitarist en een van de oprichters van 'Kerk en Vrede'. Meer en meer ging zijn belangstelling echter over van de ethiek naar de dogmatiek. In *Geloof en Openbaring* heeft hij zijn persoonlijke visie op de vrijzinnige geloofsleer uiteengezet. Zijn streven was het opbouwen van een op het leven betrokken dogmatiek, waarin hij rekenschap geeft van de grondslag van de rechts-moderne geloofsopvatting in het evangelie en in het reformatorisch gedachtegoed³⁷.

Door Heering zijn de begrippen geloof en openbaring *naar wezen en inhoud*³⁸ onderzocht en voor de dogmatiek aangewezen als respectievelijk *zelfstandig kenvermogen* en *zelfstandige kenbron van waarheid sui generis*³⁹. De zelfopenbaring van God noemt hij het primaire beginsel waarvan het persoonlijk geloof van de mens afhankelijk is⁴⁰. Daarin gaat hij naar eigen zeggen verder dan zijn vroegtijdig gestorven geestverwant K.H. Roessingh (1886-1925), die zijns inziens de openbaring van God te weinig waardeerde en *grootendeels gebleven [is] in het wijsgeerige voorportaal der theologie*⁴¹. Toch is ook *Geloof en Openbaring* voornamelijk een uiteenzetting van het 'kennis'-probleem, al is het duidelijk theologisch en niet filosofisch bepaald. Zelf noemt Heering dit *de formeele kant der dogmatiek*⁴² die met het oog op wat hij ziet als de zwakheid van de vrijzinnige theologie het meest nodig is⁴³. Zijns inziens is de dogmatiek een hulpmiddel dat aan de prediking en aan de geloofsverkondiging in bredere zin stevigheid en samenhang moet geven⁴⁴.

In het werk van Heering is er dus slechts beperkt aandacht voor de inhoud van het christelijk geloof. In het tweede deel van *Geloof en Openbaring* geeft hij aan wat zijns inziens de korte inhoud is van het evangelie⁴⁵. Zijn uitgangspunt daarbij is dat het 'zuivere' evangelie nergens voorhanden is, ook niet in de bijbelse geschriften. Al is de leiding van God en zijn inspiratie op veel plaatsen in het Nieuwe Testament zichtbaar, er zijn teksten die Heering met geen mogelijkheid geïnspireerd kan achten. *Het is de bijbel, waaruit wij het Evangelie vernemen, en met dit Evangelie beoordeelen wij den bijbel om uit te maken, wát Evangelie is.* Hij is ervan overtuigd recht te hebben op zo'n oordeel, juist omdat God het inzicht van de gelovigen door

³⁶ Al voor het uitbreken van de eerste wereldoorlog zette Heering zich in publicaties af tegen het optimistische mensbeeld van de moderne theologie. Zie bijvoorbeeld *Zonde en schuld naar christelijk besef* (1912) en *De plaats der zonde in de vrijzinnig christelijke dogmatiek* (1913).

³⁷ Heering, *GO 2*, 7v.

³⁸ Heering, *GO 1*, 271 en *GO 2*, 7.

³⁹ Heering, *GO 1*, 271.

⁴⁰ Heering, *GO 1*, 7v en *GO 2*, 10v.

⁴¹ Heering, *GO 1*, 268.

⁴² Heering, *GO 2*, 8. Zie ook 125 en 353 en Rasker, *Hervormde Kerk*, 229.

⁴³ In 1989 stellen Klein Wassink en Van Leeuwen dat *Geloof en Openbaring* van Heering het belangrijkste dogmatische geschrift is van de vrijzinnigheid in de twintigste eeuw, maar dat ook dit werk zich slechts richtte op deelaspecten van de dogmatiek. Na de *Leer der Hervormde Kerk* uit 1848 van J.H. Scholten (§ 3.2, bij noot 34-37) heeft de vrijzinnige theologie volgens hen geen omvattende dogmatiek meer voortgebracht ('Toekomst', 514).

⁴⁴ Heering, *GO 1*, 48v. Zie bij noot 84 van deze paragraaf voor het vergelijkbare standpunt van Noordmans.

⁴⁵ Heering, *GO 2*, 131-135.

de Heilige Geest verlicht. Weliswaar is menselijke dwaling mogelijk, maar zijns inziens moet de mens het met zijn geloof en zijn geloofsoordeel wagen omdat de Bijbel teveel heterogene elementen bevat om hem als richtsnoer te dienen. Zoals de schrijvers van het Nieuwe Testament niet alleen gebonden maar ook vrijgemaakt waren door Christus, zo begeert Heering eenzelfde vrijheid voor zijn eigen geloofsoordeel inzake Gods openbaring in de Schrift. Van belang is daarbij dat de kritiek van de rede zijns inziens ondergeschikt is aan de geloofs-kritiek, omdat laatstgenoemde stamt uit de openbaring van God die uiteindelijk het laatste woord heeft⁴⁶.

Centraal in zijn beschrijving van het evangelie staat God, de Schepper van hemel en aarde, die tevens de Herschepper zal zijn. Deze almachtige, heilige, persoonlijke God van oordeel en gerechtigheid is tevens een God van reddende liefde. Jezus Christus is zijns inziens de rechtstreekse openbaring van deze God, die in zijn historisch-metafysische geloofswerkelijkheid voor ons de toegang vormt tot de Vader. Zijn kruis is teken van Gods oordeel over ons zondige mensen, maar meer nog het bewijs van diens ontfermende liefde voor mens en wereld. Zo noemt Heering Christus het van God gegeven offer die in kruis en opstanding de grote redding (*sotèria*) voorbereidt, opdat het Koninkrijk van God komt en blijft⁴⁷.

Tegen de achtergrond van de vraag *in hoever we de kruis-leer tot de christelijke openbaring, tot het Evangelie, tot het object van het christelijk geloof mogen rekenen*, gaat Heering nader in op wat hij noemt *het leerstuk van Christus' zoendood*⁴⁸. Al snel blijkt dat hij de orthodoxe verzoeningsleer afwijst, met name vanwege de eenzijdige aandacht voor de geboorte en dood van Christus en vanwege het juridische karakter van die leer. Zijns inziens heeft vooral Anselmus dit juridische aspect op de spits gedreven.

Het onderscheid dat Aulén heeft gemaakt tussen de verzoeningsleer uit het eerste millennium en de anselmiaanse acht hij niet overtuigend⁴⁹. Volgens Heering hebben deze beide typen verzoeningsleer de hoofdzaak gemeen, namelijk het plaatsvervangende en voldoeninggevende offer. En hoewel er zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament zeker sprake is van zulk soort offers, staat zijns inziens met name in de synoptische evangeliën⁵⁰ iets anders voorop: Gods vergiffenis, rechtvaardiging en verzoening op grond van menselijk berouw en van zijn genade⁵¹. Daarbij speelt volgens Heering een ander soort offer een rol. Onder verwijzing naar Ex. 24:6-8 wijst hij erop dat het sluiten van een verbond vanouds werd bekrachtigd door het sprenkelen van offerbloed op beide partijen. Bij zo'n offer is er geen sprake van plaatsvervangend lijden of sterven, maar van het voltrekken van gemeenschap waarin tegelijkertijd vergiffenis en verzoening ligt. *Waarschijnlijk*, zo schrijft hij,

⁴⁶ Heering, *GO 2*, 118-120 en 126-131; citaat op 128. Zie ook 135-140 voor zijn visie op de verhouding tussen het gezag van de openbaring en de autonomie van het persoonlijk geloof.

⁴⁷ Heering, *GO 2*, 131-135.

⁴⁸ Heering, *GO 2*, 158v. Hij bespreekt dit leerstuk onder de titel 'Evangelie en Kruis' (157-177).

⁴⁹ Heering gaat niet in op het derde type verzoeningsleer dat door Aulén wordt genoemd, namelijk het idealistische dat gebaseerd is op het abaelardische (§ 4.2, bij noot 23 en 29).

⁵⁰ Vanwege de vele overeenkomsten onderling en ter onderscheiding van het evangelie van Johannes worden Mattheüs, Marcus en Lucas aangeduid als de synoptische evangeliën.

⁵¹ Heering, *GO 2*, 159-161.

heeft Jezus zichzelf aangeduid als het offer, dat voor het Nieuwe Verbond (tusschen God en Jezus' jongeren) moest vallen ...⁵².

Als samenvatting van zijn kritiek op de orthodoxe, rationalistische en legalistische opvatting omtrent de zoendood van Christus geeft Heering een aantal redenen waarom hij deze niet kan aanvaarden. Naast zijn bezwaar tegen een onkritische houding ten opzichte van historische feitelijkheden in de bijbelse gegevens en een al te menselijk-rationele beschouwing omtrent de enige wijze waarop God verzoend kon worden, is zijn laatste punt van kritiek gericht op *de willekeurige wijze, waarop het Nieuwe Testament wordt gebruikt en uitgelegd, en waarop het resultaat voor 'het Evangelie' wordt uitgegeven*⁵³. Zijn kritiek bestaat dus vooral uit argumenten tegen de methode van werken die door de orthodoxen is gehanteerd. Daarom haast hij zich vervolgens te zeggen dat hij de waarheid die achter deze leer staat, wel aanvaardt en met schroom wil proberen het zijne te zeggen over het diepe mysterie van het kruis van Christus.

Dat Heering, in tegenstelling tot veel andere modernen, verzoening met God noodzakelijk achtte, hangt samen met zijn visie op de zonde en schuld van de mens. Hij maakt onderscheid tussen zonden als in- en uitwendige overtredingen waarvoor vergeving nodig is en zonde als zondigheid en schuldigheid van de mens die zich afkeert van God waarvoor verzoening nodig is⁵⁴. Volgens hem is de 'val' van de mens geen eenmalige, historische gebeurtenis maar wel een donker raadsel en vooral een onloochenbaar feit⁵⁵. *De mensch heeft ... verzoening nodig voor de schuld zijner zondigheid als verdorven mensch*⁵⁶. En God heeft het initiatief tot die verzoening genomen.

Het kruis van Golgotha ziet Heering in de eerste plaats als offer en daad van God, *een daad ... van de opperste verzoeningskracht*, een rechtstreekse openbaring van Gods reddende liefde⁵⁷. En ook al wordt er in het Nieuwe Testament op verschillende manieren gesproken over (de betekenis van) het werk van Jezus

⁵² Heering, *GO 2*, 163.

⁵³ Heering, *GO 2*, 170v; citaat op 171. Op 158 had hij al gezegd dat wie eerst de Bijbel bestudeert en daarna de dogmageschiedenis, zich wel bewust moet worden dat 'schriftuurlijk' en 'orthodox' twee verschillende begrippen zijn.

⁵⁴ In *GO 2* schrijft Heering: *Inderdaad heeft de overwegend-humanistische godsdienstige de verzoening niet nodig, doch alleen de vergiffenis; hij kent geen zonde, doch alleen zonden, overtredingen. Zoals men weet, staan wij niet op dit standpunt* (171). In de derde druk van *GO 2* (1950) gaat hij over het onderscheid tussen vergeving en verzoening expliciet in discussie met de van origine vrijzinnige nieuwtestamenticus G. Sevenster (zie § 4.4, bij noot 223v). Volgens Heering heeft Sevenster de nieuwtestamentische gegevens teveel geharmoniseerd met de traditionele kerkleer en daardoor te weinig oog gehad voor het beginsel van de vergevende liefde van God voor berouwvolle zondaars, zoals dat al in het Oude Testament naar voren komt. Heering benadrukt dat de vergevende liefde van God niet afhankelijk is van het kruis van Christus, maar dat die liefde daarin juist in het bijzonder zichtbaar wordt (232v en 241v). Zie ook G.J. Heering, 'De huidige situatie der vrijzinnig-protestantse theologie, o.a. ten opzichte der oecumenische "Basis-Formule"', in: *Theologie en Praktijk. Tijdschrift voor de predikant* 8 (1948), 105-115 en 125-133. In dit artikel wordt G. Sevenster genoemd als voorbeeld van een respectabele, bekwame en hardwerkende theoloog die de 'zuiging der kerkelijke traditie' niet heeft kunnen weerstaan (108-112).

⁵⁵ In *De verwachting* schrijft Heering: *Het verhaal van de zondeval in Genesis 3 geeft geen verklaring van het raadsel, slechts een naïeve beschrijving, vol diepe zin, een beschrijving als van een historisch gebeuren* (204v).

⁵⁶ Heering, *GO 2*, 172.

⁵⁷ Heering, *GO 2*, 174v; zie ook 133.

Christus, hij is ervan overtuigd dat het mogelijk en noodzakelijk is om deze opvattingen samen te brengen tot één beeld van de openbaring en de persoon in wie we geloven⁵⁸. Zijns inziens is het lijden en sterven van Christus om ons en voor ons geschied. Maar Jezus' bloed heeft niet opeens, objectief, de schuld en straf weggenomen. Heering meent dat wij met onze schuld blijven staan tegenover de heilige God, maar dat we mogen *pleiten op Gods liefde, die in haar groote offergave aan het Kruis openbaar werd en den God-vijandigen mensch met Hem verzoende*⁵⁹.

Volgens Heering is het israëlitisch vertrouwen in een persoonlijke en heilige God die heerschappij voert, de basis van het christelijk geloof. Het evangelie, dat wil zeggen alles wat in de Bijbel op Christus betrekking heeft, grijpt zijns inziens dan ook nadrukkelijk terug op het Oude Testament⁶⁰. Wel wijst hij erop dat de nieuwtestamentische schrijvers verreweg het meeste van het Oude Testament hebben laten liggen. Wat zij aanhalen, is datgene wat *den Christusgeest ademt of naar Hem wijst*, zoals Jes. 61, Abraham en vooral Jes. 53⁶¹.

Heering wijst op de doorwerking van oudtestamentische thema's als het bloed van het verbond, de zondebok en de offerdienst in het nieuwtestamentisch spreken over de verzoening. Hij meent dat de notie van Jezus als plaatsvervangend offer gebaseerd is op teksten als Gen. 22, het offer van Abraham en Ex. 12, het slachten van het paaslam. De gestalte van de knecht van de Heer, zoals die met name in Jes. 42 en 53 wordt beschreven, heeft zijns inziens op een diepe, geestelijke wijze *de gedachte van het plaatsvervangend en schuldadelgend lijden* tot uitdrukking gebracht⁶². Hij acht het volstrekt terecht dat Jes. 53 aanleiding is *geweest tot de diepste en indrukwekkendste prediking, ... tot het kerugma over Jezus, over den Christus*⁶³. Maar daarover moeten we niet te legalistisch denken noch teveel vanuit de mens, ook niet vanuit de mens Jezus. Het kruis is een teken van Gods liefde, waarin zichtbaar wordt dat God bereid was zijn Zoon als offer weg te geven tot in de dood⁶⁴. Het doel van dit offer is dat ons voor die liefde de ogen worden geopend, ons zondig verzet tegen God wordt gebroken en wij ons laten verzoenen met Hem⁶⁵.

⁵⁸ Heering, *GO 2*, 71.

⁵⁹ Heering, *GO 2*, 176. Zie ook *Hoe tot geloof*, 48. In de derde druk van *GO 2* (1950) stelt hij echter dat er na de dood van Jezus zowel in ons als buiten ons iets is veranderd. Buiten ons is een hand zichtbaar geworden, *de Hand van Hem, die in des Vaders naam voor ons leed en stierf. Deze Hand voelen wij over onze hoofden uitgestrekt, wanneer we aan het Avondmaal ons ootmoedig en dankbaar opgenomen weten in de gemeenschap met den Gekruisigde. In dezen zin is Jezus' dood een zoendood* (245).

⁶⁰ Heering, *GO 2*, 17-19.

⁶¹ Heering, *GO 2*, 131.

⁶² Heering, *GO 2*, 163-165; citaat op 163. Bij zijn oudtestamentische notities verwijst Heering tweemaal met instemming naar *De Godsdienst van Israël* (1930) van zijn leidse collega Oude Testament, B.D. Eerdmans. Hoewel deze net als Heering behoorde tot de malcontenten onder de modernen, verschilden zij zowel persoonlijk als politiek met elkaar van mening (C.M. van Driel, *Dienaar van twee heren. Het strijdbaar leven van theoloog-politicus B.D. Eerdmans (1868-1948)*, z.p. 2005, 29, 211 en 515-528).

⁶³ Heering, *GO 2*, 177.

⁶⁴ Als correctie op Mt. 21:37 zegt Heering dat God niet heeft gedacht: "*Mijn zoon zullen zij ontzien*", zoals de heer uit de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters (*GO 2*, 174).

⁶⁵ Heering, *GO 2*, 174-177.

In *Geloof en Openbaring* heeft Heering gepleit voor een zorgvuldige toetsing van de leerstellingen van de kerk aan de bijbelse heilsboodschap (kerygma) van en over Jezus en aan de oudtestamentische grondslag daarvan⁶⁶. Op grond van het voorafgaande is duidelijk dat het orthodoxe leerstuk van Christus' zoendood zijns inziens die toets niet kan doorstaan. Toch maakt hij niet helder wat nu zijn inhoudelijke bedenkingen zijn tegen dit leerstuk. Dat de orthodoxen in hun opvatting over de kruisdood zwaar hebben gesteund op het werk van Paulus, neemt hij hen kwalijk vanwege de daarin aanwezige wettelijke, legale sfeer, maar zelf komt hij ook tot de conclusie dat juist in de paulinische beschrijving de diepste tonen van het evangelie klinken. *Hier wordt het nadrukkelijkst van zonde en genade gesproken, van gevangenschap in de schuld en van bevrijding*⁶⁷.

Kenmerkend voor Heerings oordeel over de orthodoxe verzoeningsleer is dat hij alle opvattingen waarin sprake zou zijn van satisfactie door de dood van de Zoon van God op een hoop veegt, van Paulus in de eerste tot en met Brunner in de twintigste eeuw, en deze vervolgens als 'juridisch' en dus kennelijk niet relevant terzijde schuift. Hoewel hij niet ontkent dat in het Oude Testament en ook bij Paulus de wettische rechtvaardigheid een rol speelt, staat die zijns inziens in contrast met de christelijke genade. God moet niet met ons worden verzoend door een schuld-delgend offer, maar wij met God. Alleen in Gods genade ligt volgens hem vergiffenis, verzoening en verlossing⁶⁸. In de visie van Heering staat voorop wat zijns inziens van de kant van God zichtbaar wordt in het kruis, namelijk de offergave van diens liefde. Deze liefde zou erop zijn gericht de mens te doen knielen voor Gods ontferming. Ondanks zijn uitgangspunt dat kruisdood en opstanding geen afzonderlijke objecten zijn van het geloof en niet zijn los te maken van God en Christus⁶⁹, heeft hij het kruis toch voornamelijk benaderd als losstaand onderdeel van de geloofsleer. Ondanks zijn omvangrijke oeuvre heeft Heering het door hem bepleite éne nieuwtestamentische Christus-beeld niet beschreven, ook niet in zijn latere publicaties⁷⁰.

Opmerkelijk is dat Heering in *Geloof en Openbaring* vrijwel alleen spreekt over het kruis van Christus en niet over de relatie daarvan met het bijbelse spreken over de opstanding⁷¹. Wanneer hij onderscheid maakt tussen de oosterse en de westerse kerk, zegt hij dat in de westerse kerk niet de paasdag maar de 'goede vrijdag' de eigenlijke heilsdag is, vanwege het compenserende offer dat Christus aan het kruis heeft gebracht⁷². Hij schenkt echter geen aandacht aan het feit dat sinds de opkomst van het modernisme in de reformatische kerken de vrijzinnigen alle aandacht hebben gevestigd op de 'goede vrijdag', vanwege het sterven van de onschuldige mens

⁶⁶ Heering, *GO 2*, 132 en 157-159.

⁶⁷ Heering, *GO 2*, respectievelijk 165-167 en 172v (= inclusief citaat).

⁶⁸ Heering, *GO 2*, 283.

⁶⁹ Heering, *GO 2*, 46.

⁷⁰ Heering, *GO 2*, 71. Zie ook bij noot 58 van deze paragraaf. Een enkele keer besteedt hij aandacht aan de eigen rol van Jezus Christus als de van God gezondene, als degene door wie wij God in zijn ware wezen kennen, als het keerpunt in de geschiedenis en als degene die door kruis en opstanding de machten van zonde en dood in beginsel heeft overwonnen (*GO 2*, 23v, *De verwachting*, 206v en *Hoe tot geloof*, 54).

⁷¹ Rasker, *Hervormde Kerk*, 230.

⁷² Heering, *GO 2*, 159.

Jezus, terwijl de rechtzinnigen zich met name hebben gericht op het heilsfeit van de opstanding⁷³. Op grond van dit geschilpunt⁷⁴ had ik in deze 'rechts-moderne' dogmatiek een nieuwe doordenking verwacht van de relatie tussen de dood en opstanding van Jezus Christus.

Oepke Noordmans (1871-1956) is zowel door Miskotte als Buskes genoemd als degene die hen heeft begeleid bij de overgang van de ethische naar de dialectische theologie⁷⁵. Als student in Leiden was Noordmans gevormd door het ethische denken van Gunning Jr.⁷⁶. Hij had een kritische, maar ook waarderende houding ten opzichte van de neocalvinisten⁷⁷ en vanaf 1921 werd zijn denken sterk beïnvloed door de 'zwitsersche' of dialectische theologie⁷⁸. Hoewel Noordmans zijn hele leven een hervormde 'dorps'-dominee bleef, heeft hij vanaf middelbare leeftijd door zijn publicaties grote invloed gehad op de nederlandse theologie. Berkhof zou hem de *geniaalste reformatorische theoloog van Nederland* hebben genoemd⁷⁹ en door velen zou hij zijn beschouwd als de belangrijkste nederlandse systematisch theoloog van de twintigste eeuw⁸⁰. Toch heeft Noordmans nauwelijks dogmatische werken geschreven. Zijn boek *Herscheping* uit 1934 lijkt nog het meest op een dogmatiek⁸¹. Zelf heeft hij zijn bundel *Gestalte en Geest* uit 1955, die voornamelijk bijbelse meditatie bevat, gekarakteriseerd als een *Dogmatiek in beelden*⁸².

Het oeuvre van Noordmans is omvangrijk en van grote verscheidenheid. Door velen is inmiddels geprobeerd om zijn theologie onder één noemer samen te vatten, maar dat blijkt niet gemakkelijk te zijn⁸³. Kenmerkend mag in ieder geval worden

⁷³ Noordmans spreekt over een waterscheiding tussen vrijzinnigen en rechtzinnigen die over de feestdagen, maar vooral over pasen loopt ('De opstanding' [1947], in: *VW* 2, 94).

⁷⁴ Zie voor een aanduiding van dit geschilpunt: Meijering, *Een eeuw*, 51. Pas in één van Heerings laatste publicaties komt de opstanding expliciet aan de orde (*Hoe tot geloof*, 37 en 55-57).

⁷⁵ Miskotte, 'Dogmatiek in beelden', in: *IdW* 10 (1954-1955), no. 31, 809 en Buskes, *Hoera*, 217. Volgens Brinkman is Noordmans nooit een 'volbloed' barthiaan geweest, zoals Miskotte en Buskes (Barth, 173v en 184; zie ook 123).

⁷⁶ Rasker, *Hervormde Kerk*, 242. Zie § 3.2, bij noot 49-53 voor Gunning Jr.

⁷⁷ Al in 1906 schreef Noordmans: *Ik heb grote eerbied voor de systematische arbeid van de neocalvinistische theologen. Maar ik meen dat men bezig is zich in te spinnen in een scholastiek die niet die steun zal geven aan het christelijk leven der twintigste eeuw die men ervan verwacht*. Zijn kritiek spitst zich toe op het construeren uit de letter der Schrift. Zijns inziens wordt zo de Schrift het dogma van de protestanten. *Populair gezegd betekent dit dat het waar is omdat het in de bijbel staat, zoals de katholiek iets aanneemt omdat de kerk het zegt* ('Dogmatische zekerheid', in: *VW* 1, 72). Zie § 3.2, bij noot 62-76 voor het neocalvinisme.

⁷⁸ Zie de 'Verantwoording' van de redactie in: Noordmans, *VW* 1, 12. In 1926 schreef Noordmans onder de titel 'De Zwitsersche Theologie' een positief artikel over Barth en diens commentaar op de brief aan de Romeinen. Zie § 4.2, bij noot 4-19 voor de dialectische theologie.

⁷⁹ Citaat uit 1951 in Sonderen, *De kerk*, 13. Een vergelijkbare uitspraak van Berkhof uit 1980 staat in De Knijff, 'Oepke Noordmans', 241.

⁸⁰ Meijering, *Een eeuw*, 43.

⁸¹ Voor dit onderzoek is gebruik gemaakt van de tweede druk uit 1956 zoals opgenomen in: *VW* 2, 214-322. In het 'Ten Geleide' bij deze druk schreef Miskotte: *Maar vooral begroeten we het boek, omdat het ... een systematisch werk is, ja, eigenlijk, het enige werk, waarin Noordmans' dogmatiek in hoofdlijnen voor ons is getekend ...* [Het is] *bovendien duidelijk bedoeld voor 'leken'* (318).

⁸² Noordmans, *Gestalte en Geest*, 5.

⁸³ Sonderen bespreekt de visies van J.M. Hasselaar, G.J. Paul, F. Haarsma, H.W. de Knijff en G.W. Neven (*De kerk*, 62-91). Zelf meent Sonderen dat tot in zijn tijd te weinig is verwerkt dat Noordmans bewust heeft gekozen voor een theologie in fragmenten. Tijd, omstandigheden en doelgroep waren zijns inziens bepalend voor Noordmans' uitwerking van een specifiek theologisch punt (89v).

genoemd de originaliteit van Noordmans' gedachten en zijn bijzondere taalgebruik. De dogmatiek was voor hem een hulpmiddel dat moest dienen om het Woord aan de mens te verkondigen⁸⁴. Het ging Noordmans daarbij om de mens als schepsel, als verlorene en als gelovige⁸⁵. Het in de eerste helft van de twintigste eeuw zozeer bedreigde *humanum* wilde hij vanuit de breedte van de christelijke traditie nieuwe wegen wijzen, via prediking, voordrachten en meditatie.

In een aantal door hemzelf niet gepubliceerde lezingen heeft Noordmans het leerstuk van de verzoening besproken⁸⁶. Hij wijst erop dat dit leerstuk niet zo scherp is afgebakend als de dogma's over de triniteit en de christologie en noemt de verzoeningsleer de door de prediking en verdere kerkelijke praktijk ontstane ontplooiing van die twee grote dogma's⁸⁷. In de ene lezing heeft hij het thema meer beperkt dan in de andere. Soms spreekt hij over verzoening als een verzamelbegrip waaronder ook de rechtvaardiging valt⁸⁸ en soms maakt hij nadrukkelijk onderscheid tussen rechtvaardiging en (particuliere) verzoening⁸⁹.

Noordmans was zich ervan bewust dat er veel weerstanden bestonden tegen de kerkelijke verzoeningsleer. In dat kader noemt hij met name de moeite die gelovigen uit zijn tijd zouden hebben gehad met de metafysische dramatiek van de oude kerk, waarin de goddelijke personen lijken op te treden als *dramatis personae*. Ook wijst hij op de rationele satisfactieleer in de lijn van Anselmus die als bezwaar zou hebben dat er geen ruimte overblijft voor het mysterie. Het zwaarst woog voor Noordmans echter de door hem als bekend veronderstelde discussie onder duitse dogmatici over de vraag of rechtvaardiging nu een synthetisch dan wel een analytisch oordeel inhoudt. Een synthetisch oordeel zou betekenen dat God de *zondaar* op grond van het volbrachte werk van Christus rechtvaardig spreekt oftewel dat er sprake is van verzoening die gevolgd wordt door rechtvaardiging. Maar als de rechtvaardiging een analytisch oordeel is dan zou de *gelovige* op grond van zijn geloof door God gerechtvaardigd moeten worden en zou er geen verzoening nodig zijn. In het laatste geval is de afstand tot de kerkelijke verzoeningsleer wel erg groot⁹⁰.

In de ogen van Noordmans is verzoening een werk van God, dat wij kennen door de openbaring van God in Christus en waaraan wij door het werk van de Heilige Geest deel kunnen krijgen. De genade is zijns inziens particulier. Maar tegelijkertijd

⁸⁴ *In de pastorale dogmatiek is het dogma ... direct op de prediking gericht* (Noordmans, 'Het kerkelijk dogma' [1934], in: *VW* 2, 181).

⁸⁵ Noordmans, *Herscheping*, 242. Deze driedeling in de leer van de mens doet sterk denken aan de trits in de klassiek christelijke visie op de geschiedenis: schepping - zondeval - verlossing (§ 1.2, bij noot 9). Noordmans zelf verbindt haar met de triniteitsleer inzake God: de Vader, Jezus Christus en de Heilige Geest.

⁸⁶ De bewaard gebleven manuscripten 'De Verzoening. Een Calvinstudie' ['Calvinstudie'] (z.j.); 'Verzoening. Een kringlezing' ['Kringlezing'] (z.j.); 'Verzoening' (1930); 'Verzoening (verlossing)' (1932) zijn opgenomen in Noordmans, *VW* 1-2.

⁸⁷ Noordmans, 'Verzoening (verlossing)', 409v.

⁸⁸ Noordmans, 'Kringlezing', 301 en 'Verzoening (verlossing)', 414v.

⁸⁹ Noordmans, 'Calvinstudie', 295 en 'Verzoening', 403v.

⁹⁰ Noordmans, 'Kringlezing', 302 en 'Verzoening', 403v. Volgens Berkhof noemde Ritschl de rechtvaardiging een synthetisch oordeel *a priori* (dat toevoegt wat er niet is) in plaats van een analytisch oordeel *a posteriori* (dat constateert wat er is). Helaas vermeldt hij geen vindplaats (*CG*, 426). Berkouwer heeft gewezen op het felle verzet van Barth tegen een analytische rechtvaardigingsleer (*GenR*, 15v). Zie voor het onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen in het werk van Kant: Störig, *Geschiedenis*, 429v.

waarschuwt hij voor een te sterke subjectivering van de verzoening zoals bij Schleiermacher en Ritschl⁹¹. Hij is kritisch ten opzichte van de duitse *Vermittlungstheologen* omdat zij Christus veel meer zouden zien als voltooiing van de menselijke natuur dan als openbaring van God⁹². Toch waarschuwt hij, in het voetspoor van Calvijn, ook tegen een te sterke objectivering van het werk van de verzoening.

Volgens Noordmans heeft Calvijn als eerste de verzoening als een psychologisch gebeuren belicht en daardoor zou deze tot een nieuwe waardering van het werk van Christus zijn gekomen. Verzoening en geloof worden in deze benadering zo dicht bij elkaar gebracht dat verzoening niet meer wordt verstaan als een *fertige Grösse*, maar als een werkend beginsel⁹³. Noordmans stemt hier van harte in met Calvijn, omdat verzoening ook zijns inziens niet beperkt moet blijven tot een stuk geloofsleer maar moet resulteren in heilbrengende actie door de werking van de Heilige Geest.

In *Herscheping*, zijn *dogmatiek voor kringleiders en groepen*⁹⁴, bespreekt Noordmans de verzoening niet zozeer als leerstuk, maar vooral als onderdeel van het belijden van de kerk. Ook hier speelt de trinitarische benadering een belangrijke rol, zonder dat precies duidelijk wordt wanneer hij verzoening ziet als werk van de Zoon of van de Heilige Geest. Ook wordt niet helder wanneer hij spreekt over verzoening als verzamelbegrip en wanneer als specifiek begrip naast verlossing, rechtvaardiging en heiliging.

Voor Noordmans staat het kruis van Jezus Christus centraal in de openbaring van God. In het dogma van de triniteit ziet hij de Vader en de Heilige Geest als de vleugels die zich uitstrekken van de schepping tot de voleinding, terwijl in het midden de indaling van de Zoon in de wereld wordt aanschouwd⁹⁵. In de Zoon zien we volgens Noordmans de *ware* schepping. Dat zijn niet de miljoenen jaren van de sterrenkunde en de biologie, maar de pakweg zesduizend jaren waarmee de Bijbel ons confronteert. Daar hebben we volgens hem al genoeg mee te stellen omdat de bijbelse boodschap ons vertelt over de goede schepping van de Vader, die geschonden is door de zonde⁹⁶. *Wanneer wij de schepping niet als een afgesloten geheel nemen, maar ze nauw met Christus verbinden, zoals wij het Evangelie met de Heilige Geest in verband brengen, dan wordt ze niet een duistere chaos of*

⁹¹ Noordmans, 'Verzoening', 401v en 406. Ondanks zijn kritiek op Ritschl noemt Noordmans diens werk wel *de beste gids* om zicht te krijgen op de stof die met betrekking tot verzoening relevant is. Zie zijn vernietigende bespreking van het boek van A. Blink Kramer, *Verzoening. Een psychologisch-dogmatische beschouwing* (1918) in: *VW 1*, 375-377; citaat op 377. Net zomin als Bavinck (§ 3.3, bij noot 159) heeft Noordmans het gedachtegoed en woordgebruik van Ritschl overgenomen.

⁹² Noordmans, 'Kringlezing', 304. Zie § 2.3, bij noot 115 en 124v voor de *Vermittlungstheologie*.

⁹³ Noordmans, 'Calvinstudie', 291-294 en 'Verzoening (verlossing)', 415-419. Ook Bavinck spreekt over 'geen *fertige Grösse*, maar een werkend beginsel', maar wil juist niet dat het accent wordt verlegd van het werk van Christus naar het geloof van de christen. Zijns inziens betekent 'het werkend beginsel' dat het werk van Christus zelf nog niet is voltooid, maar doorgaat totdat Hij het Koninkrijk definitief aan de Vader overgeeft (*GD 3*, §§ 406, 465).

⁹⁴ Noordmans, *Herscheping*, 215.

⁹⁵ Noordmans, *Herscheping*, 224; zie ook 280. Ter vergelijking wijs ik op het beeld dat Schillebeeckx, in de lijn van Irenaeus, gebruikt voor de triniteit: *de ene Liefde die God is, en die ons omarmt met zijn twee armen: Woord en Geest* (*Testament*, 98).

⁹⁶ Noordmans, *Herscheping*, 246.

*eigenheerlijke Griekse kosmos, maar een plek licht rondom het kruis. En in die plek wordt dan de zonde openbaar*⁹⁷.

Om goed zicht te krijgen op de verlossing, is het volgens Noordmans noodzakelijk om de schepping niet te verstaan als een natuurlijk geheel dat God eenmaal heeft gemaakt. Als scheppen hetzelfde zou zijn als vormen of maken, dan zou de zonde slechts een gebrek zijn dat de kant en klare schepping heeft besmeurd en waarvan zij hersteld kan worden. Maar zo is het zijns inziens niet. Hij meent dat de zonde de schepping veel dieper raakt. Hij ziet haar als een scheur die dwars door de wereld gaat, van het ene eind tot het andere⁹⁸. En die scheur hangt volgens hem samen met het werk van de Schepper, die scheiding maakte tussen goed en kwaad. Duister blijft echter de opmerking waarin hij stelt dat de Schepper zelf bij de zonde betrokken moet zijn, ja, dat de zonde meer is dan een *storing, door mensenhand aangesticht*⁹⁹.

Kennelijk vanuit de behoefte zich af te zetten tegen dualisten, legt hij er vervolgens de nadruk op dat er in God zelf géén scheiding is maar dat zijn scheppen scheiden is¹⁰⁰. Hij ziet de schepping als *een oordeel dat de val openbaart*. Het Oude Testament, van de oergeschiedenis tot en met de wet en de profeten, is zijns inziens het boek van de gevallen schepping¹⁰¹. Maar met de val is er dadelijk de belofte en daarmee het aanknopingspunt voor het evangelie¹⁰². God doet uit het kwade het goede voortkomen. En uiteindelijk gaat Hij zelf, in Christus, midden in de ellende staan en heelt de breuk¹⁰³.

⁹⁷ Noordmans, *Herscheping*, 245. Zie ook zijn 'Kruis en schepping' (1933/1934), in: *VW* 2, 209 en 'Critique spanningen in de gereformeerde theologie. Rede gehouden voor de theologische studenten aan de V.U. op 7-11-1935', in: G. Puchinger, *Een theologie in discussie*. Prof. dr. K. Schilder: *profeet - dichter - polemist* (Met als bijlage het debat Noordmans - Schilder in 1936), Kampen 1970, 43.

⁹⁸ Noordmans, *Herscheping*, 254v. In zijn manuscript 'Het leven in de zonde' (ca. 1913) schreef hij ook al over de grote scheur die door de schepping loopt. Hij was van mening daarmee lijnrecht te staan tegenover het optimistisch monisme van de modernen die de scheiding tussen goed en kwaad en tussen leven en dood verdoezelden. Hij voelde zich echter geestverwant met de rechts-moderne Heering, die zijns inziens onderscheid heeft gemaakt tussen het geschapene en ongeschapene, tussen deze wereld en het Koninkrijk van God. Noordmans laat zich in deze passage kritisch uit over zowel orthodoxen als modernen. Volgens hem kunnen beide groeperingen nauwelijks geloven dat er een hel en een duivel is, omdat ze niet sterk zijn in hun geloof in God en in de hemel. Toch neemt hij aan dat het bijbels dualisme uiteindelijk meer hun hart heeft dan het filosofisch monisme (in: *VW* 1, 236-238). In de jaren vijftig heeft Berkhof vergelijkbare kritiek geuit op de middenorthodoxie: *Omdat wij niet over de hel durven te spreken, wordt de hemel een bleek en vanzelfsprekend geval* (*Crisis der Middenorthodoxie*, Nijkerk z.j.² [1952], 35). Zie ook § 1.2, bij noot 14-20 voor het monisme en dualisme.

⁹⁹ Noordmans, *Herscheping*, 252v.

¹⁰⁰ Noordmans, *Herscheping*, 258. Blei wijst erop dat Noordmans elders heeft geschreven over de macht die moest uitgaan van het goddelijk scheppingswoord om de chaotische machten in bedwang te houden ('Van Christus uit', 98). Het valt echter buiten het bestek van mijn onderzoek om de vraag te beantwoorden of Noordmans daarmee impliciet uitgaat van een kosmisch dualisme (§ 1.2, noot 15) waarbij het kwaad al zou hebben bestaan voordat God overging tot scheppen.

¹⁰¹ Noordmans, *Herscheping*, 259-267; citaat op 260.

¹⁰² Noordmans, *Herscheping*, 253-255. Brinkman spreekt over de infralapsariër Noordmans tegenover de supralapsariër Barth, omdat volgens Noordmans de komst van Christus samenhangt met de zonde die op onverklaarbare wijze in de wereld was gekomen (Barth, 184). Zie § 3.3, noot 101 voor infra-en supralapsarisme. Mijns inziens staat Noordmans met zijn visie op de consequenties van de val dicht bij Bavinck (§ 3.3, bij noot 109).

¹⁰³ Noordmans, *Herscheping*, 258v.

De manier waarop Noordmans in *Herscheping* zijn visie op schepping en zondeval beschrijft, laat een flink aantal vragen open¹⁰⁴. Essentieel in zijn denken lijkt te zijn dat de verhouding tussen Schepper en Verlosser niet gelijk is aan die tussen maker en hersteller. Want dan zou zijns inziens het werk van de Zoon ver achter staan bij dat van de Vader¹⁰⁵. In de visie van Noordmans zou de gevallen mens niet te redden zijn geweest als scheppen een handeling was die als afgelopen kon worden beschouwd. Maar God brengt niet alleen voort. Het is de trinitarische God die zelf zijn schepping opvangt en zijn Koninkrijk grondvest¹⁰⁶. Ook het werk van de Heilige Geest wil Noordmans daarbij volledig honoreren. Zijn redenering is echter niet helder. Hij spreekt over de éénmalige vleeswording van de Zoon die Gods toorn over de zonde openbaart en die haar tegenhanger zou vinden in de komst van de Heilige Geest en daarmee een aanwijzing zou zijn voor de noodzaak om volle aandacht te schenken aan de verzoening¹⁰⁷. Ook blijft onduidelijk wat hij in dit verband bedoelt met het onderscheid tussen de begrippen verzoening en verlossing¹⁰⁸.

Volgens Noordmans is het niet voldoende om de verschillende taferelen van de lijdensgeschiedenis van Christus onder leiding van de Heilige Geest afzonderlijk *stichtelijk* te behandelen. Zijns inziens is het van groot belang dat de verschillende aspecten in hun onderlinge samenhang worden doordacht en besproken om zo te komen tot een samenvattende beschouwing, zoals bijvoorbeeld Anselmus heeft gedaan in zijn boek *Cur deus homo*. Ook als men de beschouwing van Anselmus niet in haar geheel deelt, moet men volgens Noordmans *toestemmen, dat zij aan een bedoeling van de Geest beantwoordt*¹⁰⁹.

Vervolgens bespreekt Noordmans drie aspecten die zijns inziens in de prediking van Jezus' lijden in ieder geval naar voren moeten komen, namelijk de plaatsbe-

¹⁰⁴ G.J. Paul wijst er bijvoorbeeld op dat Noordmans zijn strikt soteriologisch bedoelde stelling 'scheppen is scheiden' al te zeer terugprojecteert tot op de schepping in den beginne. De schepping van vóór Gen. 3 gaat immers niet alleen over scheiden, maar ook over vormen (*Schepping en Koninkrijk. Een studie over de theologie van dr. O. Noordmans*, Wageningen 1959, 228v). Zie ook De Knijff, 'Oepke Noordmans', 246: *Es ist ... nicht leicht, Noordmans' Schöpfungsbegriff genau zu bestimmen*. Eén van de oorzaken lijkt mij te zijn dat Noordmans de schepping ongeveer laat samenvallen met de zondeval en zich niet bezighoudt met de vraag wat tussen deze twee het essentiële verschil is. Daardoor blijft onduidelijk of zijns inziens de val een kosmisch gebeuren is met effect op de mens of dat de mens zelf een aandeel heeft gehad in het tot stand komen van de val.

¹⁰⁵ Noordmans, *Herscheping*, 253-255.

¹⁰⁶ Noordmans, *Herscheping*, 268v. Blei spreekt in dit verband over Noordmans' scheppingsleer als zijnde 'herschepingsleer' of 'eschatologie'. Hij wijst erop dat schepping voor Noordmans kennelijk meer een zaak is van belofte dan van zichtbare werkelijkheid ('Van Christus uit', 100v). Zie ook Brinkman, *Barth*, 109.

¹⁰⁷ Noordmans, *Herscheping*, 279, onder het kopje 'Vleeswording en verzoening'. Twee jaar eerder schreef Noordmans in zijn artikel 'Verzoening (verlossing)' ook over verzoening als het werk van de Heilige Geest, als een derde trinitarisch werk net als de schepping en de verlossing (413v). Ook hier is de samenvatting echter niet duidelijk: *Zo zien wij het verlossingswerk geheel ingebed in het werk van de Heilige Geest en noemen het in die zin in zijn geheel verzoening* (415).

¹⁰⁸ Noordmans, *Herscheping*, 279. In *Gestalte en Geest* schrijft hij zowel de verzoening als de verlossing toe aan de Zoon: *Christus aan het kruis dat is de verzoening der wereld; Christus' opstanding uit het graf, dat is de verlossing der wereld ... - Bij God is het één werk en één woord* (159v).

¹⁰⁹ Noordmans, *Herscheping*, 292. In het manuscript 'Kringlezing' heeft Noordmans eveneens gewezen op het belang van een beredeneerde, objectieve verzoeningsleer, die enige helderheid wil geven temidden van een mysterie. Daar stelt hij: *Ieder kan de ervaring maken hoe bij verwerping van de kerkelijke verzoeningsleer de stof van de prediking inkrimpt* (305).

kleding, de straf en het offer. *Zolang de voleinding uitblijft, die de goddelijke maat der verzoening voor aller ogen aanschouwelijk zal maken*, schrijft hij, ontkomen we er niet aan om in de taal van de rechtszaal, het huisgezin of de tempel te spreken over het hogepriesterlijk werk van Christus. Naar aanleiding van Jes. 53 wijst Noordmans op de diepe betekenis van het plaatsbekledend lijden en het dragen van de straf voor de zonde. Als hij vervolgens Christus' offerande aan de orde stelt, wijst hij erop dat Christus volgens het Nieuwe Testament priester is in de lijn van de oudtestamentische Melchizedek. In dit priesterschap schuilt volgens Noordmans een geheimenis, net zoals in het messiasschap¹¹⁰.

Na de tweede wereldoorlog schreef Noordmans opnieuw over de plaatsbekleding en de priesterlijke bediening van Jezus naar de ordening van Melchizedek. In zijn toelichting op een aantal zondagen uit de *Heidelbergse Catechismus* legt hij er de nadruk op dat we niet te menselijk moeten denken en spreken over het lijden van Christus¹¹¹. Hij maakt een scherp onderscheid tussen de belijdenis van heilsfeiten in het Koninkrijk van God en de gebeurtenissen in de schepping. Zo spreekt hij over de betekenis van de heilige ontvangenis en geboorte van de Zoon van God als het ingaan van de levendmakende geest in de gevallen natuur, in het vlees waarmee de wet van de zonde wordt gediend. *God in het vlees, dat is een even ontzaglijk heilsfeit als God aan het kruis en God in het graf*. Hij noemt de vleeswording de grondvorm van het kruislijden. *De Zone Gods heeft de menselijke natuur nodig om door haar onder te duiken in de zonde en de dood, om die voor Gods aangezicht te bedekken en te niet te doen*¹¹². De plaatsbekleding van Jezus begint volgens Noordmans al bij de vleeswording en gaat door gedurende zijn leven, zijn sterven aan het kruis¹¹³ en zijn graflegging¹¹⁴. Eigenlijk zelfs tot in de nederdaling in de hel, lijkt hij te willen zeggen, maar dat maakt hij niet expliciet¹¹⁵.

Noordmans betoogt dat de plaatsbekleding in het lijden van Christus meer is dan een juridische constructie van theologen. Het gaat daarbij zijns inziens niet om menselijk recht, maar om de liefde en het recht van God zoals zij in het Koninkrijk der hemelen tot ons komen¹¹⁶. *Dit plaatsbekledend lijden, dat de wet en het recht handhaaft, dat God God laat blijven en de zonde veroordeelt in het vlees, is tevens de hoogste openbaring van de goddelijke liefde*¹¹⁷. Onder verwijzing naar Gen. 22 voegt hij daaraan toe: *Het kost Hem zijn Zoon, zijn enige, die Hij liefheeft, Jezus. Het rechtsgeding, dat God met de mens heeft en dat, als er geen verzoening komt, tot de ondergang van morgen- en avondland leidt en tot de eeuwige verdoemenis,*

¹¹⁰ Noordmans, *Herscheping*, 293-295; citaat op 294.

¹¹¹ Noordmans, *Het Koninkrijk*, 506v.

¹¹² Noordmans, *Het Koninkrijk*, 494-502; citaten respectievelijk op 498 en 501.

¹¹³ Noordmans, *Het Koninkrijk*, 508.

¹¹⁴ Noordmans, *Het Koninkrijk*, 515.

¹¹⁵ Zie Noordmans, *Het Koninkrijk*, 512 en 515v. In deze bespreking van het 'neergedaald ter helle' lijkt Noordmans minder positief over de visie van Calvijn dan in zijn eerdere lezingen. Rond 1930 had hij geschreven dat Calvijn ons heeft geleerd om de verzoening te zoeken in de 'nederdaling ter helle'. Daarmee zou Calvijn het vrouwelijke element van de verzoening, het mysterie, hebben ingebracht in het mannelijke belijden waarin de nadruk ligt op de 'objectieve' heilsfeiten ('Calvijnstudie', 290v; 'Kringlezing', 306v; 'Verzoening', 404; 'Verzoening (verlossing)', 415). Zo'n twintig jaar later meende Noordmans dat Calvijn in deze verklaring niet ver genoeg is gegaan.

¹¹⁶ Noordmans, *Het Koninkrijk*, 508v.

¹¹⁷ Noordmans, *Het Koninkrijk*, 511.

heeft God met zichzelf uitgestreden, opdat wij de vrede en de blijdschap zouden hebben¹¹⁸. In deze publicatie heeft Noordmans zijn aandacht dus vooral gericht op het objectief volbrachte werk van Christus, aan dat wat er aan de kant van God is gebeurd. Anders dan in en na de tweede wereldoorlog in de hervormde kerk gebruikelijk was, heeft hij geen aandacht besteed aan het al dan niet bestaan van een spanning tussen de gerechtigheid en de liefde van God¹¹⁹.

Uit de literaire nalatenschap van Noordmans komt naar voren dat verzoening voor hem een centraal thema was in het geheel van de geloofsleer. Zijn originele gedachten over schepping en val maakten mij extra gespitst op wat Noordmans zou zeggen over de verzoening. Immers, hij gaat niet uit van de (heils)historie als een zich noodzakelijk ontwikkelend geheel zoals in het hegeliaanse idealisme¹²⁰, maar ook niet zonder meer van de chronologie van de klassieke trits schepping – zondeval – verlossing¹²¹. Hij kiest een andere benadering door het kruis van Christus als middelpunt te nemen¹²² en vandaaruit terug te kijken naar de schepping en vooruit naar het Koninkrijk¹²³.

Deze benadering lijkt een soort pendelbeweging in zijn denken op gang te hebben gebracht, die tot nogal wat onduidelijkheden in zijn visie heeft geleid. Aan de ene kant lijkt Noordmans de kerkelijke verzoeningsleer, gebaseerd op het werk van Anselmus, als uitgangspunt te hebben genomen zonder die leer te willen aanscherpen of nuanceren¹²⁴. Daarnaast heeft hij echter veel aandacht geschonken aan het werk van de Heilige Geest waardoor de verzoening geen abstractie blijft, maar een concrete werkelijkheid wordt in het leven van de gelovige.

Mijn conclusie is dat Noordmans als origineel denker vrij onbevangen heeft gekeken naar de Bijbel en de christelijke traditie en daarmee in het tweede en derde kwart van de twintigste eeuw een belangrijke impuls heeft gegeven aan de protestantse theologie in Nederland. Hij heeft in zijn spreken over verzoening een breed palet van facetten aan de orde gesteld waarin ruimte is voor zowel de kant van God als de kant van de mens, maar hij heeft die niet ‘op formule’ willen brengen¹²⁵.

¹¹⁸ Noordmans, *Het Koninkrijk*, 512.

¹¹⁹ Zie § 5.2, bij noot 9-12 en ook § 4.4, bij noot 200-202 en 228.

¹²⁰ § 2.3, bij noot 116-119 en § 2.4, bij noot 127v en 131v.

¹²¹ § 1.2, bij noot 9v.

¹²² Noordmans maakt onderscheid tussen Adam en Christus. Adam staat zijns inziens aan het begin van een droeve keten van oorzaak en gevolg waarvan het einde de verdoemenis is, een keten waar niemand uit kan treden. Christus daarentegen staat in het midden en *vergadert zich een gemeente van het begin der wereld tot aan het einde ... van beide einden af*. In de roeping en verkiezing van de mens door Christus ligt volgens Noordmans geen onvermijdelijk noodlot opgesloten. *Het Evangelie is niet totalitair, ... het rekent met de mens* (*Het Koninkrijk*, 438v).

¹²³ Anders dan in de gereformeerde traditie gebruikelijk was, begint Noordmans niet bij het werk van de Vader maar bij dat van de Zoon. Net als Barth (§ 4.2, bij noot 16v) verbindt hij de scheppingsleer heel nauw met de soteriologie (Brinkman, *Barth*, 90 en 249). Blei meent dat uit *Herscheping* blijkt dat Noordmans, in tegenstelling tot Barth, niet zozeer denkt vanuit Christus als het midden maar vanuit de Geest als zijnde het einde waarop alles is aangelegd. (‘Van Christus uit’, 104). Zie ook B. Breek, ‘Scheppen is scheiden. Enkele opmerkingen over de leer der schepping volgens dr. O. Noordmans’, in: *NTT* 12 (1957/58), 188 en 199v.

¹²⁴ Dit ondanks de scherpe kritiek die Noordmans ook heeft geuit op Anselmus (‘Calvinstudie’, 291).

¹²⁵ Zie het slot van § 2.5 voor de twee kanten met betrekking tot de verzoening in Christus. In zijn artikel ‘Verzoening (verlossing)’ heeft Noordmans onderscheid gemaakt tussen de dogma’s uit de

Hoewel Noordmans duidelijk aandacht heeft voor het Oude Testament¹²⁶, geeft hij slechts summier verwijzingen naar oudtestamentische teksten die zijn visie op schepping, val en verzoening onderbouwen. Uiteindelijk bleef Noordmans gericht op de verkondiging van het evangelie: het evangelie van het kruis in het licht van het komende Koninkrijk.

4.4 Korff

De ethisch theoloog Frederik W.A. Korff (1887-1942) was na zijn studie in Utrecht gedurende bijna twintig jaar werkzaam als predikant. In 1922 is hij gepromoveerd te Groningen en in 1932 benoemd als kerkelijk hoogleraar te Leiden. De hoofdpersoon in zijn proefschrift, een theoloog uit de school van Ritschl, was voor hem aanleiding zich grondig te verdiepen in de verhouding tussen geloof en geschiedenis¹²⁷. Roessingh heeft dit werk in een recensie *de persoonlijk-theologische uitwerking van een ethisch geloofsleven* genoemd¹²⁸. Net als zijn ethische voorgangers¹²⁹ was Korff kritisch ten aanzien van zowel de moderne als de orthodox reformatische theologie.

In zijn hoofdwerk, een tweedelige *Christologie*¹³⁰, heeft Korff een helder uitgangspunt gekozen ten aanzien van de dogmatiek. Zijns inziens is zij geen objectieve wetenschap¹³¹, maar plaatst zij zich op het standpunt van het christelijk geloof¹³². Hij meent dat de dogmatiek, of breder de theologie, daarmee niet afwijkt van de andere wetenschappen, omdat elk daarvan primaire vooronderstellingen heeft die

oosterse kerk als afgesloten formules en die uit de westerse kerk als open begrippen of schema's, die zich onder andere door studie van de Schrift en door prediking steeds meer zouden vullen en daardoor in ontwikkeling blijven (410). Zijn brede stofbehandeling is mijns inziens een teken van zijn enthousiasme voor de open schema's.

¹²⁶ Vlak voor het uitbreken van de tweede wereldoorlog heeft Noordmans zijn visie op het Oude Testament als volgt verwoord: *Zo kunnen wij het Evangelie niet geloven, de geloofsleer niet beoefenen, aan onze eredienst niet deelnemen, zonder, als ik het zo noemen mag, aan het Oude Testament deel te nemen* ('Het Oude Testament en de kerk' [1938/1939], in: *VW* 2, 17). In hetzelfde artikel maakt hij echter ook duidelijk dat zijns inziens de kerk niet in regelrechte betrekking staat tot het Oude Testament. *De dood van Jezus staat tussen ons en dat boek in. En wanneer wij het Oude Testament willen toepassen, dan mogen wij nooit vergeten, dat wij daarbij onder het kruis door moeten. Wij kunnen de Israëlitische ambten, bedieningen en gaven niet zomaar in de kerk overbrengen* (21).

¹²⁷ *Christelijke religie en historie in de theologie van W. Herrmann* (1922).

¹²⁸ Roessingh, *VW* 2, 496.

¹²⁹ Zie § 3.2, bij noot 46-57 voor de ethische theologie.

¹³⁰ *Christologie. De leer van het komen Gods* (1940-1941). Voor dit onderzoek is gebruik gemaakt van de vrijwel onveranderde tweede druk uit 1942.

¹³¹ Onder objectieve wetenschap verstaat Korff wetenschap *die er naar streeft oordeelen te vormen, welke geldigheid bezitten voor ieder mensch met normale geestvermogens* (*Christologie* 1, 1).

¹³² Korff noemt het de verdienste van Schleiermacher dat deze in een tijd van grote verwarring voor de theologie en met name voor de dogmatiek het rechte uitgangspunt heeft aangewezen door *positie te nemen in het Christelijk geloof*. Over de manier waarop Schleiermacher deze positie heeft ingenomen, is Korff echter zeer kritisch: hij zou de openbaring uit het geloof, of eigenlijk uit de ervaring hebben willen afleiden. Ritschl, die een correctie wilde aanbrengen op het subjectivisme van Schleiermacher door het geloof te funderen op de historische openbaring, is daarin volgens Korff ook niet geslaagd. Ritschl sprak wel van de openbaring van God, maar stelde in wezen zelf vast - vanuit het subject mens - wat tot de inhoud van die openbaring kon behoren (*Christologie* 1, 55v en 117-123).

theoretisch niet gerechtvaardigd kunnen worden. Wetenschap zou zijns inziens dan ook het principiële recht van ‘geloof’, dat wil zeggen van niet rationeel gemotiveerd vertrouwen, moeten erkennen.

Het kenmerkende van de dogmatiek is volgens Korff dat zij op wetenschappelijke wijze de inhoud van het christelijk geloof wil *na-denken* en onder woorden brengen. Het geloof is de dominerende factor en dat betekent voor hem dat *de dogmaticus in de sfeer van het geloof de acte van het denken voltrekt*. Zijn leidende stelling daarbij is: *de inhoud van het Christelijk geloof is Gods openbaring*. Korff kent aan de goddelijke openbaring absoluut gezag toe en daardoor is zij voor hem hét criterium voor de juistheid van dogmatische uitspraken. Hoewel die uitspraken ten opzichte van de goddelijke openbaring per definitie altijd gebrekkig zijn, moet de dogmatiek zoeken naar de beste formulering. De ene dogmatische uitspraak mag zijns inziens echter niet zo maar op de andere worden gestapeld. Voordat een dogmaticus verder bouwt op formuleringen die in dogma en confessie zijn vastgelegd, moet hij deze toetsen aan de goddelijke openbaring¹³³.

Kern van het christelijk geloof is, naar de mening van Korff, dat de goddelijke openbaring in Jezus Christus is samengevat. Sterker nog *Hij is Gods openbaring*, en daarom zowel voorwerp als grond van het christelijk geloof¹³⁴. Geloof in Jezus Christus is volgens hem in principiële zin een gave van God, maar vervolgens ook een daad van de mens waarmee deze antwoordt op de openbaring en zich in vertrouwen richt op God en op de door Hem gezonden Christus¹³⁵. Het is dan ook begrijpelijk dat Korff de christologie het beslissende onderdeel van de dogmatiek noemt, dat bepalend is voor alle andere hoofdstukken. Het heeft volgens hem meer zin om de christelijke leer van schepping en zonde ná de christologie aan de orde te stellen dan de tegengestelde orde te hanteren¹³⁶. *Omdat wij in Jezus Christus gelooven, daarom gelooven wij in God den Vader ... in den Heiligen Geest ... in genade en verzoening ... Als Hij wegviel, dan zou met Hem het geheele Christelijk geloof wegvallen*¹³⁷.

De centrale these die Korff in zijn christologie nader wil onderbouwen, is de in zijn ogen eenvoudigste omschrijving van het christelijk geloof: *Het geloof ziet in Jezus Christus, in Zijn persoon, Zijn geschiedenis, Zijn werk, het beslissend komen Gods tot de wereld ter redding uit de zonde*¹³⁸. Dit ‘zien’ van het geloof is zijns inziens gebaseerd op twee werken van God, namelijk op de objectieve openbaring

¹³³ Zie voor zijn visie op de dogmatiek Korff, *Christologie 1*, 1-10; beide citaten op 3. Zie ook 34-40, 110 en *Christologie 2*, 53-57. Dat Korff zich bewust is gebleven van de betrekkelijkheid van ons kennen van die openbaring, blijkt ook uit het slot van het tweede deel van zijn *Christologie: onze dogmatiek ... mag ... haar inzichten en formuleeringen nimmer voor definitief ... uitgeven* (365).

¹³⁴ Korff, *Christologie 1*, 10 en 100; citaat op 10. Net als de rechts-moderne Heering (§ 4.3, bij noot 46) neemt ook Korff expliciet afstand van de, zijns inziens in het orthodox protestantisme gebruikelijke, vereenzelviging van de openbaring met de Bijbel. De Schrift zou daardoor vaak Christus van zijn plaats hebben verdrongen. Weliswaar kennen wij Gods openbaring door middel van de Schrift, maar de openbaring zelf bestaat volgens hem uit het komen van God (19-22).

¹³⁵ Korff, *Christologie 1*, 53-56; zie ook 105-107. Ten aanzien van dit punt heeft Korff forse kritiek op de dialectische theologie en op Barth in het bijzonder. Barth zou eigenlijk niets overeen hebben gelaten van het geloof als daad van de mens (126-128).

¹³⁶ Korff, *Christologie 1*, 10v.

¹³⁷ Korff, *Christologie 1*, 100.

¹³⁸ Korff, *Christologie 1*, 11.

waarmee God in de historische verschijning van Jezus Christus tot ons komt en op de subjectieve openbaring waarmee Hij door de Heilige Geest in ons komt. Doordat God zich ook in ons innerlijk openbaart en ons daar Christus doet kennen, zijn wij in staat om de historische verschijning van Jezus te verstaan als het beslissende komen van God¹³⁹.

In het christelijk geloof gaat het volgens Korff om de zekerheid dat wij in Christus met God zelf van doen hebben¹⁴⁰. Zo niet, dan zou het hele christelijk geloof vervallen en opgeborgen kunnen worden *bij al de andere illusies, waaraan de mensheid zich in den loop van haar geschiedenis heeft overgegeven*. Daarom kan Jezus Christus ook niet alleen een figuur uit het verleden zijn. Het geloof richt zich immers niet op iets dat is voorbijgegaan, maar op een in het heden aanwezige werkelijkheid. Deze werkelijkheid is echter alleen te kennen op grond van het getuigenis van de Bijbel over de historisch verschenen Jezus Christus en door de werking van de Heilige Geest¹⁴¹.

Korff onderscheidt in het komen van God twee lijnen, de verticale en de horizontale. Met de verticale lijn bedoelt hij het komen van God naar de mensen, vanuit de eeuwigheid in de tijd. Vervolgens heeft dat komen zelf ook deel gekregen aan het karakter van de tijd en in Christus geschiedenis gemaakt: *van Geboorte tot Dood en Opstanding en Hemelvaart*. Deze horizontale lijn is volgens Korff echter niet plotsklaps met Christus begonnen, maar voorbereid door het afdalen van God tot de mensen zoals beschreven in het Oude Testament. Bovendien loopt zijns inziens deze lengtelijn door in het heden van Christus' verhoging tot aan diens wederkomst, wanneer het oordeel over de mensen openbaar zal worden¹⁴².

Met betrekking tot het voorbereidend komen wijst Korff erop dat God als Schepper zijn stempel heeft gezet op ons wezen, door ons naar zijn beeld te scheppen. Overal en te allen tijde heeft God de mens aangesproken op zijn roeping tot gemeenschap met Hem. Deze algemene openbaring aan de mens biedt zijns inziens het aanknopingspunt voor de bijzondere openbaring in Jezus Christus, die echter *allerminst rustig, rechtstreeksch, harmonisch* aansluit bij de begeerte van de mens¹⁴³.

¹³⁹ Korff, *Christologie* 1, 81-86. Korff staat duidelijk in de ethische traditie die ervan uitgaat dat God zich openbaart in het innerlijk gemoed (*èthos*) van de mens (§ 3.2, bij noot 49-51). Hij brengt de historische en de innerlijke openbaring samen onder de noemer: *Woord en Geest* (105).

¹⁴⁰ Korff meent dat het hele evangelie wordt gedragen door het exceptionele zelfbewustzijn van Jezus waarmee die zich onderscheidt van alle mensen. Zijns inziens kan men daarom niet Jezus een plaats geven in het geloof en tegelijkertijd zijn specifieke pretentie ontkennen, namelijk dat Hij de Zoon van God is (*Christologie* 1, 76-79).

¹⁴¹ Korff, *Christologie* 1, 61-68; citaat op 66. Zie ook 83v; *Christologie* 2, 150v en *Niemand*, 42-44. Met nadruk wijst Korff erop dat op grond van de resultaten van het historisch onderzoek de afstand tussen de historische Jezus en de Christus der kerk, die met name door Ritschl en diens leerling A. von Harnack geponeerd zouden zijn, als achterhaald moet worden beschouwd (*Christologie* 1, 42-52; in het bijzonder 45 en 51).

¹⁴² Korff, *Christologie* 1, 12v; citaat op 12. Zie ook 101v en *Christologie* 2, 1-3. Misschien ten overvloede wijs ik erop dat Korff weliswaar stelt dat de christologie de centrale *locus* van de geloofsleer is, maar dat hij anders dan bijvoorbeeld Barth en Noordmans tegelijkertijd veel nadruk legt op de 'horizontale', historische lijn van de schepping tot en met de wederkomst van Christus.

¹⁴³ Korff, *Christologie* 1, 102-105; citaat op 104.

Zoals al uit Korffs omschrijving van het christelijk geloof bleek, ziet hij de redding uit de zonde als het doel van het komen van God in Christus. Nogal abrupt stelt hij dat de openbaring van God *nu eenmaal een rechtstreekse betrekking [heeft] tot de menselijke zonde*¹⁴⁴. In die openbaring wordt zijns inziens niets verdoezeld van de door onze zonde tot in de grond aangetaste verhouding tussen God en mens. Maar tegelijkertijd maakt God daarin zichtbaar dat Hijzelf, vanwege zijn onbegrensde liefde, die verknoeiide verhouding herstelt. *De inhoud der openbaring is vergeving, verzoening, heil*¹⁴⁵.

Al in het verhaal van Gen. 3 heeft God, volgens Korff, de eerste blijde boodschap gericht tot de gevallen mens en daarin tevens het programma neergelegd dat alles omvat wat gaat volgen. Om te voorkomen dat de door de mens gesloten vriendschap met de macht van het kwaad tot zijn ondergang zou leiden, zou God hebben beloofd blijvend tweedracht te zaaien in die relatie. Daardoor is volgens Korff in het leven van de mens een onsterfelijk conflict ontstaan: enerzijds kan de mens onmogelijk God echt vergeten en anderzijds kan hij niet werkelijk vrede sluiten met de macht van het kwade. In de belofte van God zat echter ook nog een tweede element, namelijk de verwijzing naar Christus die de boze macht zal overwinnen en daarmee de strijd van de mensheid zegevierend tot een einde zal brengen. Zo zouden in Gen. 3 de algemene en bijzondere openbaring al met elkaar zijn verbonden *als het ééne werk van God, waardoor Hij de mensheid redt uit het door haar zelf gekozen verbond met de zonde en aldus haar ondergang verhoedt*¹⁴⁶.

In het eerste deel van zijn *Christologie* houdt Korff zich voornamelijk bezig met *het komen Gods op de verticale lijn*. Hij onderwerpt in dit deel die ‘formuleringen’ aan een kritisch onderzoek, die in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de kerk zijn gebruikt voor het komen van God in Jezus Christus. Zijn doel daarbij is te komen tot een zo zelfstandig mogelijk oordeel inzake het christologisch dogma van de kerk¹⁴⁷. Om aan te tonen dat er ondanks de rijke schakering aan uitdrukkingen een duidelijke eenheid ten grondslag ligt aan het nieuwtestamentisch getuigenis aangaande Jezus, bespreekt hij een vijftal titels die daarin aan Jezus zijn toegekend:

¹⁴⁴ Korff, *Christologie* 1, 87. Wel gaat hij in op de in de dogmatiek veelbesproken vraag of het komen van God in Christus ook plaats gevonden zou hebben als de mensheid vrij was gebleven van zonde (zie § 3.3, noot 101 over het infra- en supralapsarisme). Hij wijst die discussie af als speculatie die afbreuk doet aan de verbazing over het wonder van de goddelijke liefde voor de tot zonde vervallen mens (91v).

¹⁴⁵ Korff, *Christologie* 1, 87v; citaat op 88.

¹⁴⁶ Korff, *Christologie* 1, 107v; citaat 108. In zijn boekje *Advent (Genesis 2 en 3)* had hij al eerder geschreven over de God van de verlossing, die uit oneindige liefde ons dwingt de bittere vruchten te eten van onze eigen daden opdat daardoor de noodlottige vriendschap met het kwade zou worden verbroken (54-58). Net als Bavinck (§ 3.3, bij noot 97-101) meent hij dat God de mens onschuldig en zonder gebrek heeft geschapen met de bedoeling dat hij in vrijheid, door eigen keuze, zou opstijgen tot de staat der volmaaktheid (19-22). Hij noemt Christus de levende overwinning op de zonde in wie God openbaar wordt op een manier die ons toont dat Hij zijn macht gebruikt om ons te hulp te komen. Volgens Korff worden we vanwege het werk van Christus opnieuw in de gelegenheid gesteld om in vrijheid te kiezen: handhaven we ons wantrouwen tegenover God of ruilen we dat in voor vertrouwen, voor geloof, om vervolgens vanuit de overwinning verder te strijden tegen de zonde (64v; zie ook 22 en 60).

¹⁴⁷ Korff, *Christologie* 1, 130v. Zie ook 7v en 13; citaat op 13.

Christus, God, Heer, Zoon van God, het Woord. De eenheid bestaat in het feit dat er, zoals hij al eerder naar voren had gebracht, over Jezus Christus wordt gesproken ‘als over God’¹⁴⁸.

Dit spreken heeft de vraag opgeroepen hoe deze openbaring van God in Jezus Christus zich verhoudt tot de God die zich openbaart. Volgens Korff was het de grote opgave van de kerk *een formule te vinden, die tegelijkertijd zoowel aan de eenheid van Jezus Christus met God als aan het onderscheid tusschen Jezus Christus en God uitdrukking gaf*¹⁴⁹. Na zijn vermelding van de korte en indrukwekkende formule van Irenaeus dat Jezus Christus is *vere homo, vere Deus*, beschrijft hij in vogelvlucht de besluiten die genomen zijn op de verschillende oecumenische concilies¹⁵⁰. Naar zijn mening bedoelde men daarin vast te leggen: *Als Zoon Gods is Jezus Christus één met God, als mensch is Hij één met de menschheid. Dit goddelijke en dit menselijke, beide onverkort in Hem aanwezig, zijn wederom één in Hem, waarbij het goddelijke de leiding heeft*¹⁵¹.

Korff meent dat de twee grootheden waarover het christologisch dogma handelt, namelijk God en mens, nooit in ordelijke, redelijke samenhang gebracht kunnen worden. Het dogma is zijns inziens dan ook een geloofsuitspraak die geen verklaring wil geven, maar het mysterie wil handhaven. De laatste twee door hem besproken concilies zouden al te ver zijn gegaan in hun poging onder woorden te brengen hoe het zit respectievelijk met de menselijke natuur en met de goddelijke en menselijke wil van Jezus. Hij ziet het mysterie van de persoon van Christus bij uitstek gehandhaafd in de uitspraak van het concilie van Chalcedon met haar vier ontkenningen ten aanzien van de twee naturen van Jezus: *onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden ... wat overblijft is ... het ondenkbare*. Deze fixering van het geheim dat het geloof heeft gevonden in Gods openbaring, moet zijns inziens het eindpunt zijn van de dogmatische formulering¹⁵².

Op grond van zijn verdere onderzoek concludeert Korff dat de vier grote leertypen die hij naast de rooms-katholieke theologie onderscheidt, alle verder zijn gegaan dan wat in Chalcedon is vastgesteld. Daardoor zou in al die theologieën een onevenwichtigheid zijn te bespeuren. In de lutherse theologie ligt zijns inziens teveel nadruk op de goddelijke natuur van Jezus Christus en in de kenotische¹⁵³ teveel op de menselijke. Het gereformeerde leertype zou de neiging hebben de twee naturen te zeer uiteen te houden waardoor de eenheid van de persoon in gevaar komt. De dialectische christologie wordt door Korff zelfs een excès van het gereformeerde type genoemd. Met name Brunner zou in *Der Mittler* geen enkele positieve

¹⁴⁸ Korff, *Christologie 1*, 131-141; citaat op 132.

¹⁴⁹ Korff, *Christologie 1*, 142v; inclusief citaat.

¹⁵⁰ Aan de orde komen het concilie van Nicea (325), de drie concilies van Constantinopel (381, 553 en 680) en het concilie van Chalcedon (451). Zie § 3.3, bij noot 122 voor de uitspraak van Irenaeus.

¹⁵¹ Korff, *Christologie 1*, 143-146; citaat op 146.

¹⁵² Korff, *Christologie 1*, 188-206; citaat op 193. Zie ook § 3.3, noot 122.

¹⁵³ Onder het kenotische leertype verstaat hij de in de negentiende eeuw opkomende christologieën waarin het woord *kenosis* een belangrijke rol speelt. Het gaat daarbij om het ontledigen, het leeg maken van Jezus in die zin dat Hij zijn goddelijke gestalte losliet en die van een dienstknecht aannam, naar de bekende passage in Fil. 2:5-8. Korff onderscheidt drie groepen kenotische theorieën, die alle een eigen invulling geven aan de verandering die het Woord heeft ondergaan toen het vlees is geworden (*Christologie 1*, 270-276).

waarde hebben toegekend aan de menselijke natuur van Christus omdat hij een grote kloof zag tussen de historische verschijning van en de openbaring in Christus.

Aan de hand van grafische voorstellingen maakt Korff tenslotte concreet hoe hij zich de onevenwichtigheid in de verschillende theologieën voorstelt ten opzichte van de door hem getekende ideale figuur van de ene persoon Jezus Christus naar zijn twee naturen. In dit als ovaal weergegeven ideaal vormt de goddelijke natuur de bovenlijn omdat zij de leiding heeft en de menselijke natuur de onderlijn, als weerspiegeling van het goddelijke¹⁵⁴.

Het tweede deel van Korffs *Christologie* gaat over de horizontale lijn van het komen van God oftewel over de manier waarop Christus in zijn geschiedenis en werk ons het heil heeft gebracht¹⁵⁵. Vanwege het voorbereidend komen van God onder het oude verbond gaat hij allereerst in op de betekenis van het Oude Testament voor het christelijk geloof¹⁵⁶. Evenals L. Diestel, maar wel zo'n zeventig jaar na het verschijnen van diens volgens Korff nog steeds uiterst leerzame boek *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*¹⁵⁷, moet ook hij vaststellen dat die betekenis grotendeels een open kwestie is. Veel minder vaak dan men in de christelijke theologie zou verwachten, is het Oude Testament voorwerp van onderzoek geweest. Met name in reactie op het ongenueanceerde schriftgebruik van de protestantse orthodoxie zou het historisch-kritisch onderzoek van het Oude Testament tot bloei zijn gekomen. Deze volgens Korff op zich legitieme benadering van de Schrift heeft echter door onjuiste en ongeoorloofde premissen geleid tot het loskoppelen van het Oude Testament van het Nieuwe en dus van het christelijk geloof. Met name de publicatie van Von Harnack over *Marcion* (1921) zou christenen *en inzonderheid Deutsche Christenen* de gelegenheid hebben geboden om afstand te nemen van het Oude Testament als van een joods boek¹⁵⁸.

Voor Korff is het helder dat als christelijke theologen zoeken naar de waarde van het Oude Testament, zij bij het Nieuwe moeten beginnen. Immers, daarin wordt getuigd van Jezus Christus die de inhoud is van ons geloof. Uit het Nieuwe Testament blijkt zijns inziens zonneklaar dat Jezus zich liet leiden door het Oude. Bovendien vond Jezus daarin niet alleen Gods daden uit het verleden en diens plannen voor de toekomst, maar blijkt Hij ook zichzelf gevonden te hebben op een manier waardoor Hij zich volgens Korff vereenzelvigd heeft met de God van het Oude Testament. Hij onderbouwt deze uitspraak door een aantal teksten uit de evangeliën te vergelijken met teksten uit het Oude Testament. Jezus Christus en het Oude Testament behoren zijns inziens zo onvoorwaardelijk bij elkaar dat wie een

¹⁵⁴ Zie voor de laatste twee alinea's Korff, *Christologie* 1, 206-356. De grafische voorstellingen staan op 355v. Zie ook § 4.2, bij noot 7-9 voor Brunner.

¹⁵⁵ Korff, *Christologie* 1, 90v.

¹⁵⁶ Berkhof stelt dat het zowel voor die tijd, als voor Korff ongewoon was om zo te spreken over het Oude Testament. In de preken en betogen van Korff zou dit Testament doorgaans een marginale rol hebben gespeeld ('Korff', 263).

¹⁵⁷ Jena 1869. Zoals vermeld in § 2.4, noot 173 was Ritschl bevriend met Diestel.

¹⁵⁸ Korff, *Christologie* 2, 8-15; citaat op 13. De volledige titel van het genoemde boek is: *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*. Zie § 1.2, noot 14 voor Marcion en noot 141 van deze paragraaf voor Von Harnack.

aanval doet op het Oude Testament, dat al snel ook zal doen op Christus en op het christelijk geloof¹⁵⁹. De vraag of wij in het Oude Testament een openbaring vinden van degene die in Christus tot ons is gekomen, kan volgens hem alleen bevestigend worden beantwoord¹⁶⁰.

Nadat hij zijn visie heeft gegeven op de relatie tussen Christus en het Oude Testament, werpt Korff de vraag op waarom het voorbereidend komen van God in Israël eigenlijk nodig was¹⁶¹. Waarom is Christus niet meteen na de intrede van de zonde en de goddelijke belofte in Gen. 3 op aarde verschenen? Ter beantwoording van deze vragen gaat hij, onder verwijzing naar Calvijn, nader in op het karakter van de openbaring. Daarin speelt zijns inziens een grote rol dat God reageert op de situatie waarin de mens zich begeeft¹⁶². Niet omdat God veranderlijk is, maar omdat Hij in zijn openbaring alleen datgene geeft *waaraan in de geschiedenis der openbaring de behoefte gebleken is aanwezig te zijn*¹⁶³.

Aan de mens is de diepte van de val door de zonde slechts geleidelijk duidelijk geworden en in dat proces zou God mee zijn afgedaald. Korff geeft veel voorbeelden uit het Oude Testament om zijn visie te onderbouwen. Zijns inziens loopt deze neerdalende lijn van het komen van God uit in de komst van Jezus Christus. Hij illustreert dat met de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters uit Mt. 21:33-44¹⁶⁴. Telkens weer hebben mensen de kans gekregen zich te bekeren en zich af te wenden van hun boze weg, maar steeds meer komt aan het licht dat de mens niet in staat is om zelf de zonde te overwinnen. Daar de zonde vijandschap is tegen God, moesten zijns inziens de mensen uiteindelijk ook de van God gekomen Christus wel verwerpen en doden¹⁶⁵. Niet van Godswege was er sprake van dit moeten, maar vanwege het initiatief van de duivel die de mens in de waan heeft gebracht dat het geluk ligt in het (doen van het) kwade¹⁶⁶. Daartegenover is God steeds dieper gegaan in zijn

¹⁵⁹ Met betrekking tot dit punt verwijst Korff direct naar Marcion die niet alleen het Oude Testament afwees, maar ook het grootste deel van de evangeliën.

¹⁶⁰ Korff, *Christologie* 2, 15-21. In de afronding van zijn hoofdstuk over het oude verbond spreekt hij over *een groot stuk moeilijk maar gewichtig en aantrekkelijk werk* dat nog te doen is met het oog op het *theologisch* onderzoek naar de eenheid en verscheidenheid van het Oude en Nieuwe Testament (51).

¹⁶¹ Deze en de volgende alinea zijn gebaseerd op Korff, *Christologie* 2, 21-38 en 60-63.

¹⁶² Korff komt hier terug op het verband tussen de algemene en bijzondere openbaring (bij noot 143 en 146 van deze paragraaf) en spreekt van een tweegesprek tussen God en mens. In de algemene openbaring wordt ieder mens aangesproken en vervolgens laat God zich in zijn bijzondere openbaring leiden door het antwoord dat de mens geeft. In de geschiedenis is er volgens Korff sprake van een voortdurend heen en weer tussen God en mens, van een worsteling waarin steeds meer zichtbaar wordt van de menselijke armoede en van de goddelijke rijkdom (*Christologie* 2, 30-32). Zie ook *Niemand*, 16-18 en *Openbaring Gods*, 21.

¹⁶³ Korff, *Christologie* 2, 25; cursivering van Korff.

¹⁶⁴ Ook Korff veronderstelt dat God niet verwacht heeft dat de mensen zijn Zoon zouden ontzien. Anders dan Heering (§ 4.3, noot 64) verbindt Korff dit echter niet met de daad van Godswege in het kruis van Christus, maar met de positie van de mens die in de greep is van het kwaad.

¹⁶⁵ Onder verwijzing naar Rom. 5:20 vat Korff deze beweging later aldus samen: *De lijn loopt van Gen. 3 naar het Kruis, onder den regel dat, waar de zonde toeneemt, de genade veel meer overvloedig wordt* (*Christologie* 2, 206). Bavinck heeft eveneens naar deze tekst verwezen, maar dan om aan te geven dat Christus niet meteen na de val mens kon worden. Het menselijk geslacht was volgens Bavinck niet in staat om aan de eisen van de wet van God te voldoen en moest daarom eerst voor het heil in Christus worden voorbereid en opgevoed (*GD* 3, §§ 348, 203).

¹⁶⁶ Zie voor zijn visie op de rol van de duivel ook Korff, *Christologie* 2, 156v, 165-167, 209 en *Advent*, 23-28.

reddend komen, met als doel ons tot zichzelf terug te brengen en daarmee het heil te realiseren. Het is volgens Korff dan ook onjuist om over de geschiedenis van God met Israël te spreken als over een proefneming die zou zijn mislukt.

Zoals er een rijke schakering is aan nieuwtestamentische uitdrukkingen over de persoon van Jezus Christus, zo geldt dat volgens Korff ook voor de verlossing welke Christus heeft gebracht. Hij spreekt in dat verband van een menigte aan uitdrukkingen, beelden en begrippen die ontleend zijn aan de cultus, aan het dagelijks leven of aan de bijbelse dan wel profane rechtspraak¹⁶⁷. Omdat de grote concilies nauwelijks uitspraken hebben gedaan over het werk van Christus, heeft die verscheidenheid aan nieuwtestamentische gegevens zijns inziens geleid tot een veelheid van theorieën.

In aansluiting bij Aulén onderscheidt ook Korff drie typen theorieën¹⁶⁸. Gezien de rol die hij toekent aan de duivel als degene die de mens heeft verleid tot het kwade, is het niet verwonderlijk dat hij positief is over de aandacht die Aulén heeft besteed aan de leer van de overwinning op de God vijandige machten: zonde, dood en duivel. In dit type theorie wordt de heilsgeschiedenis voorgesteld als een universeel soteriologisch-kosmologisch drama waarin op de achtergrond een zeker dualisme meespeelt¹⁶⁹.

Volgens Korff is het karakteristieke en waardevolle van deze benadering dat daarin wordt gehonoreerd dat Christus een objectieve verandering heeft teweeggebracht in de toestand van de wereld door haar te bevrijden van de boze macht(en) en haar opnieuw te winnen voor God. Tegelijkertijd legt hij er echter de nadruk op dat dit geenszins de volledige waarheid is met betrekking tot de betekenis van het kruis van Christus. De verzoening van de zonden komt in dit type theorie volgens hem niet tot haar recht. Hij heeft dan ook kritiek op Aulén omdat die suggereert *dat overwinning van den duivel en verzoening één en hetzelfde zijn, alleen van twee verschillende zijden gezien*. Bovendien zou Aulén tot de geheel onbijbelse gedachte zijn gekomen dat God tegelijk verzoent en verzoend wordt door het verlossingswerk van Christus¹⁷⁰.

Als tweede type theorie noemt Korff, *overeenkomstig het gewone spraakgebruik*¹⁷¹, de anselmiaanse satisfactieleer. Hij wijkt daarmee bewust af van de benaming van Aulén die sprak over het latijnse type. Korff is namelijk van mening dat de voorlopers van deze leer niet alleen uit het latijnse, maar ook uit het griekssprekende deel van de kerk afkomstig waren. Aan de hand van Anselmus' *Cur deus homo* komt hij tot de uitspraak dat het typerende van deze theorie is dat *het werk van Christus in eerste instantie beschouwd wordt als een voor God waardevolle praestatie. De spits van het werk is gekeerd naar God*¹⁷².

¹⁶⁷ Noordmans noemde dat het spreken in de taal van de tempel, het huisgezin of de rechtszaal (§ 4.3 bij noot 110).

¹⁶⁸ § 4.2, bij noot 20-29.

¹⁶⁹ Noordmans heeft gewezen op de moeite van gelovigen met de metafysische dramatiek van de oude kerk (§ 4.3, bij noot 90). Zie § 1.2, bij noot 14-20 voor het dualisme.

¹⁷⁰ Zie voor de theorieën en zijn visie op Aulén: Korff, *Christologie* 2, 63-68 en 181-183; citaat op 66. Ook Brouwer (§ 5.2, noot 7) heeft de aandacht gevestigd op het 'mengen van verlossing en verzoening' door Aulén (*Verzoening*, 11).

¹⁷¹ Korff, *Christologie* 2, 69. Op welk spraakgebruik hij precies wijst, is niet duidelijk.

¹⁷² Korff, *Christologie* 2, 69-72; citaat op 72. Mijns inziens sluit Korff zich met deze karakteristiek aan bij de in zijn tijd gebruikelijke visie op het werk van Anselmus. Zoals in § 2.1, bij noot 2v en §

Deze karakteristiek geldt volgens Korff ook voor al de varianten die op grond van deze theorie zijn ontstaan, zoals de lutherse en gereformeerde satisfactieleer waarin *waarlijk geen geringe modificeeringen* zijn aangebracht ten opzichte van Anselmus¹⁷³. Daarom is er volgens hem toch reden over al deze theorieën te spreken als behorend tot het anselmiaanse type. Na de diepingrijpende kritiek van Socinus op de protestantse vorm van de satisfactieleer is deze leer zijns inziens echter steeds meer op de achtergrond geraakt. Alleen in de streng confessionele theologie zou zij zijn gehandhaafd en in de twintigste eeuw door de dialectisch theoloog Brunner nieuw leven zijn ingeblazen¹⁷⁴.

Het derde type theorie omtrent het werk van Christus, de subjectieve, is volgens Korff veel minder scherp omschreven dan de voorgaande twee. Feitelijk is het een cluster van theorieën waarin de nadruk ligt op dat wat er door het optreden van Christus subjectief gebeurt 'met ons'. Hij beschrijft de zijns inziens drie belangrijkste vormen. Als eerste de theorie die zegt dat Christus ons redt doordat zijn liefde onze wederliefde wekt. Deze beschouwing wordt weliswaar altijd op naam van Abaelardus gebracht vanwege *de tegenstelling tusschen hem en zijn tijdgenoot Anselmus*, maar volgens Korff is zij al bij Augustinus te vinden. Diens lovende woorden over de liefde en barmhartigheid van God voor zondaren zouden in de middeleeuwen steeds opnieuw weerklank hebben gevonden, bij Abaelardus, Lombardus, Franciscus en in het bijzonder bij Bernardus. De tweede vorm die Korff beschrijft is die van Schleiermacher. Deze stelde dat Christus ons redt doordat Hij het godsbewustzijn bij ons tot nieuw leven heeft gebracht. De derde vorm is die van Ritschl, die sprak van redding door Christus doordat Hij ons tot geloof brengt¹⁷⁵.

Korff is positief over het feit dat in dit type theorie aandacht wordt besteed aan de werking die van het kruis van Christus uitgaat op de enkeling, de *katallagè*, maar hij heeft er ook twee grote bezwaren tegen. In de eerste plaats meent hij dat de ernst van de zonde als vijandschap tegen God niet tot zijn recht komt. Daarnaast wordt zijns inziens niet duidelijk om welke objectieve reden de liefdedaad van het sterven van Christus nodig was om bij de mens een verandering te bewerken. Het

2.2, bij noot 32-36 is aangegeven, ligt in de huidige Anselmus' interpretatie meer nadruk op diens aandacht voor de realisering van Gods bedoeling met zijn schepping en met de mens.

¹⁷³ Korff gaat uitgebreid in op de aangebrachte veranderingen. *Wij hebben geen moeite gespaard om dit eerbiedwaardig leerstuk zoo objectief en zoo volledig mogelijk weer te geven. Zoowel wie het aanvaardt als wie het verwerpt, dient nauwkeurig te weten, wat daarin wel en wat daarin niet geleerd wordt* (*Christologie* 2, 185). Hij stelt dat de protestantse theologie zich heeft aangesloten bij de ontwikkeling die zich in de scholastiek en in het bijzonder bij Thomas van Aquino heeft voorgedaan. Hij wijst op het vervangen van het privaatrechtelijke begrip van de eer van God door de idee van de gerechtigheid van God die zou eisen dat de zonde wordt gestraft (zie § 2.3, bij noot 82v en 92-100 voor Thomas en de discussie over de straf). Een tweede belangrijke verandering is zijns inziens dat Thomas, anders dan Anselmus, voor ons heil niet alleen waarde heeft toegekend aan de dood van Christus maar ook aan diens leven. Gods gerechtigheid zou niet alleen straf eisen voor de begane zonden, maar ook de volkomen vervulling van de wet. In de protestantse theologie zou dit in de zestiende eeuw hebben geleid tot de leer dat Christus aan deze dubbele eis heeft voldaan, respectievelijk door zijn *oboedientia passiva en activa* (74-76). Zie ook § 3.3, bij noot 110 voor Bavincks visie op de dubbele eis.

¹⁷⁴ Deze alinea is gebaseerd op Korff, *Christologie* 2, 73-86; citaat op 84. Zie § 2.3, bij noot 104v voor Socinus en § 4.2, bij noot 7-9 voor Brunner.

¹⁷⁵ Korff, *Christologie* 2, 86-90; citaat op 87.

ontbreken van een objectieve basis voor de subjectieve toepassing maakt dit type theorie volgens hem tot een incomplete theorie¹⁷⁶.

Na de theorieën betreffende het werk van Christus¹⁷⁷ bespreekt Korff de leer van de drie ambten en van de twee staten¹⁷⁸. Het door Calvijn geïntroduceerde schema inzake het drievoudig ambt van Christus heeft zijns inziens theologisch veel doorwerking gekregen. Wanneer hij de drie door hem besproken typen theorieën vergelijkt met de leer van het drievoudig ambt, komt hij tot de conclusie dat in de theorie van de overwinning op de duivel de koninklijke functie van Christus op de voorgrond staat, in de satisfactieleer de priesterlijke en in de subjectieve theorie de profetische¹⁷⁹.

In zijn aansluitende kritische bespreking van de gereformeerde belijdenisschriften stelt hij vast dat in de reformatorische leer de priesterlijke functie dominant is gebleven, ondanks de erkenning van elk van de drie ambten. Korff constateert opnieuw dat de gereformeerde visie op verzoening nauw aansluit bij de anselmiaanse satisfactieleer waarin, duidelijk tot zijn spijt, de noodzakelijkheid van de voldoening en het dialectisch samengaan van barmhartigheid en rechtvaardigheid in God een grote rol spelen¹⁸⁰.

Omdat Korff zelf de openbaring en daarmee het profetisch werk van Christus als uitgangspunt kiest, wil hij vandaaruit het priesterlijke en koninklijke benaderen¹⁸¹. De enige verantwoorde manier om dat te doen, is zijns inziens via de historische lijn, dat wil zeggen via het verleden, het heden en de toekomst van Jezus Christus. De dogmatiek moet volgens hem eerst luisteren naar wat vanuit het Nieuwe Testament *als openbaring tot ons komt*, in plaats van snel met theorieën te komen. Hij voegt daar nog aan toe dat slechts zeer weinigen aan de dogmatiek de eis hebben gesteld dat zij zal uitgaan van de geschiedenis van Jezus¹⁸². Het lijkt hem zaak om *aan deze bewogen, levende veelzijdigheid [van Jezus Christus] ... onze veelszins verstandelijke en armbloedige Christologie ... te oriënteren en te vernieuwen*¹⁸³.

In zijn beschrijving van wat hij noemt de evangelische geschiedenis, komt Korff opnieuw tot de conclusie dat het kruis van Christus noodzakelijk was, niet van Godswege maar vanwege de situatie waarin de mensheid door de zonde terecht

¹⁷⁶ Korff, *Christologie 2*, 183-185.

¹⁷⁷ Bij de afronding van zijn bespreking van de drie typen groepeerde Korff ze op een andere manier om aan te tonen dat er verder geen principiële gezichtspunten mogelijk zijn (*Christologie 2*, 90). Het werk van Christus kan zijns inziens worden verstaan als betrokken op God (satisfactieleer), op de wereld in haar geheel (overwinning op duivel) of op individuele personen (subjectieve theorie).

¹⁷⁸ Het gaat om de ambten van koning, priester en profeet en om de staten van vernedering en verhoging.

¹⁷⁹ Korff, *Christologie 2*, 90-100. Tot de tijd van Calvijn zou er vooral sprake zijn geweest van een tweevoudig ambt, het koninklijke en priesterlijke (91v). De beschrijving door Korff van de gereformeerde theologie inzake de drie ambten en twee staten met als dominerend begrip het middelaarschap van Christus (97) is tot op grote hoogte vergelijkbaar met de visie van Bavinck (§ 3.3, bij noot 136-139).

¹⁸⁰ Korff, *Christologie 2*, 100-108.

¹⁸¹ Korff, *Christologie 2*, 108-112.

¹⁸² Korff, *Christologie 2*, 117-119; citaat op 118.

¹⁸³ Korff, *Christologie 2*, 122.

was gekomen. Het afdalen van God naar de mens zoals beschreven in het Oude Testament, zou zich in de geschiedenis van Jezus hebben voortgezet¹⁸⁴. Toch moet dat verder afdalen in Christus zijns inziens niet worden verstaan als had Jezus zich lijdelijk neergelegd bij de steeds verdergaande verwerping van zijn persoon. Integendeel, volgens Korff heeft Jezus Christus zich gedurende zijn leven voortdurend ingezet om mensen tot inkeer te brengen¹⁸⁵. Toen dat echter geen resultaat opleverde, is Hij verder afgedaald ... tot *het aller-uiteerste op handen is. Jezus aanvaardt de mis-lukking van het komen Gods, die gelegen is in de verwerping van Zijn persoon, als het middel, waardoor dat komen Gods juist zal gelukken*¹⁸⁶.

Juist omdat we uit de Bijbel weten wie Jezus Christus is, kunnen we iets verstaan van de bijzondere waarde die zijn dood heeft. Daarbij zou ook een belangrijke rol spelen het 'zonder zonde' zijn, zoals Jezus dat heeft bevochten in de historische werkelijkheid van zijn leven. In het geloof in Jezus Christus als Verlosser uit de zonde ligt volgens Korff noodzakelijkerwijs de overtuiging opgesloten dat Hij zelf van zonde vrij is gebleven. Hoewel die zondeloosheid uiteraard niet empirisch aantoonbaar is, geven de evangeliën daarvoor zijns inziens duidelijke aanwijzingen¹⁸⁷.

Aan de hand van een flink aantal teksten uit de synoptische evangeliën meent Korff aan te kunnen tonen dat het voor Jezus niet verborgen was, waar zijn leven op uit zou lopen. In reactie op de in zijn ogen volstrekt doorgeschoten kritische exegese van zijn tijd pleit hij voor het serieus nemen van de rol die het Oude Testament volgens de evangeliën in het leven van Jezus heeft gespeeld. Zijns inziens heeft Jezus juist op grond van de geschiedenis van Israël ingezien dat Hij ook zelf zou moeten lijden¹⁸⁸. Niet omdat God dat zo zou hebben besloten, maar omdat de zondige toestand van de mensheid zodanig was dat voorzeggd of geprofeteerd kon worden dat Israël deze schuld op zich zou laden. Met nadruk stelt Korff dat de kruisiging van Jezus geen toeval, maar ook geen noodlot was. Zij vond plaats *omdat wij mensen zóó waren, dat wij geen weerstand konden bieden aan de verzoeking ons van Hem te ontdoen*¹⁸⁹.

In het kruis wordt zijns inziens ten volle openbaar dat de zonde vijandschap is tegen God¹⁹⁰. Christus is aan het einde van zijn leven als het ware bedolven onder deze vijandschap en heeft zo de zonde van de mensen gedragen. Tegelijkertijd werd Hij vanwege die zondelast het concentratiepunt waarop de toorn van God zich richtte. Vanuit zijn heilige liefde zoekt God immers naar gemeenschap met de mens¹⁹¹, maar waar die liefde de zonde ontmoet daar knettert het volgens Korff en

¹⁸⁴ Minder geprononceerd dan Noordmans, maar niettemin met nadruk spreekt ook Korff van de grote, principiële afdaling bij de komst van Jezus in het vlees om zo, naast het zondige volk, het zondaarsleven te delen (*Christologie 2*, 135). Zie § 4.3, bij noot 112 voor Noordmans.

¹⁸⁵ Elders schrijft Korff: ... *op de horizontale lijn vecht Degene, in wien God komt, man tegen man met de aardsche en daarin tegelijkertijd met de satanische werkelijkheid* (*Christologie 2*, 205).

¹⁸⁶ Korff, *Christologie 2*, 131-135; citaat op 135. Zie ook *Openbaring Gods*, 26v.

¹⁸⁷ Korff, *Christologie 2*, 142-147.

¹⁸⁸ *Van de alwetendheid, die de traditioneele dogmatiek Hem toedicht, valt in de lijdensgeschiedenis niets te bespeuren*, aldus Korff (*Christologie 2*, 162).

¹⁸⁹ Korff, *Christologie 2*, 136-142; citaat op 141v.

¹⁹⁰ Zie voor de volgende passage tot en met het citaat uit Heb. 9: Korff, *Christologie 2*, 152-165.

¹⁹¹ Zie bij noot 143 van deze paragraaf.

brandt de toorn¹⁹². Wat de mens als oordeel, als straf van God over de zonde had verdiend, heeft Christus toen en daar gedragen. Hij die zelf het Leven is, moest de dood sterven. Zonde en dood betekenen: zonder God zijn en deze godverlatenheid heeft Christus niet alleen gevoeld, maar werkelijk doorgemaakt.

Het is naar de mening van Korff dan ook onjuist om het kruiswoord van Jezus uit Ps. 22, “*Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten*”, op te vatten als een woord van godsvertrouwen. In ‘blind’ geloof heeft Jezus zich, ondanks alle verborgenheid en raadselen, vastgegrepen aan zijn God. En in liefde voor de mensen bidt Hij voor hen om vergeving, terwijl zij Hem het allerverschrikkelijkste aandoen¹⁹³. Zo vervult Hij volkomen het dubbele liefdegebod, wijdt Hij zichzelf geheel aan God en wordt daarom terecht genoemd “*een smetteloos offer aan God gebracht*” (Heb. 9:14). Tegelijkertijd ziet het geloof hier volgens Korff God zelf die zijn vergevende liefde openbaart en de vergeving van zonde voltrekt in en door de gekruisigde Christus, die Hem in de wereld vertegenwoordigt. Christus zelf is de van God gegeven verzoening door wie de bedekking dan wel uitwissing van de zonde plaatsvindt. Er is zijns inziens dan ook geen sprake van dat God door Christus genadig gestemd of tot genade bewogen zou zijn¹⁹⁴.

Naar de opvatting van Korff heeft Jezus zelf twee keer over de verlossende betekenis van zijn sterven gesproken. Hij acht het waarschijnlijk dat Jes. 53 de achtergrond vormt zowel van Jezus’ woord over het geven van zijn leven als een losprijs voor velen (Mc. 10:45) als van zijn woorden bij het laatste avondmaal. Dat Paulus heel vaak heeft geschreven over de betekenis van de dood van Christus, hangt zijns inziens samen met het feit dat deze apostel terugkeek op het kruis. Terugblikkend heeft hij op verschillende manieren beschreven dat Christus heeft geleden ten behoeve van ons en in onze plaats.

Uit de woorden van Paulus mag volgens Korff niet worden geconcludeerd dat de vergeving van de zonden nu ook zonder meer voor ons een feit is¹⁹⁵. Ook na het kruis van Jezus geldt de oproep tot bekering en geloof. We zullen zijns inziens de vernederende ontdekking moeten doen dat het ook onze zonde is die door Christus is gedragen, opdat we daarna oog krijgen voor het blijde wonder dat Hij ook onze zonde wil wegnemen, vergeven en verzoenen. De objectieve verandering die de verlossende kracht van het kruis heeft gebracht in de toestand van de wereld, kan

¹⁹² Naar de mening van Korff had God de wereld alleen maar kunnen verpletteren, wanneer Hij met haar gehandeld zou hebben naar zijn recht en naar zijn macht als Schepper. Door zijn heilige liefde die in Christus tot historische werkelijkheid is gemaakt, heeft Hij echter de zonde overwonnen zonder dat de zondaren te gronde zijn gegaan (*Christologie* 2, 168v). Deze visie vertoont grote overeenkomst met die van Anselmus dat de straf (*poena*) van God zou hebben geleid tot vernietiging van diens schepping. De genoegdoening (*satisfactio*) in Christus, zoals door Anselmus beschreven, betekende echter herstel van de door God bedoelde orde der dingen en daarmee eveneens overwinning van de zonde (§ 2.2, bij noot 28-40).

¹⁹³ Elders heeft Korff dat aldus geformuleerd: *Hier is een mensch, die tot het laatste toe heeft vastgehouden aan God, terwijl Deze Hem alleen scheen te laten, en die evenzeer tot het laatste toe heeft vastgehouden aan de mensen, terwijl zij Hem verwierpen of verlieten* (Niemand, 28).

¹⁹⁴ Korff, *Christologie* 2, 169-173. Korff wijst op het nieuwtstementische gebruik van de woorden ἱλασμός (*hilasmos*), ἱλαστήριον (*hilastērion*) en ἱλάσκεσθαι (*hilaskesthai*) in samenhang met het hebreeuwse *kipper*. Zie ook § 1.3, bij noot 38-43.

¹⁹⁵ Ook Heering (§ 4.3, bij noot 59) heeft er de nadruk opgelegd dat Jezus’ bloed niet opeens, objectief, de schuld en straf van ons heeft weggenomen.

subjectief werkelijkheid worden in ons eigen leven. Maar dat gebeurt niet door middel van dwang, maar door de uitnodiging: “*laat u met God verzoenen*” (2 Cor. 5:20). Juist door de lijdende, weerloze liefde van Christus aan het kruis zou bekering en geloof meer dan ooit tevoren bereikbaar zijn geworden, zodat mensen door Hem in een nieuwe betrekking tot God worden gebracht.

Met nadruk tekent Korff aan dat nergens in het Nieuwe Testament sprake is van de omgekeerde gedachte, namelijk dat God met ons verzoend zou zijn door Christus. Wij worden tot de verzoening genodigd. Niet alleen door het werk te accepteren dat Christus *ten behoeve van ons* en *in onze plaats* heeft gedaan, maar ook door ons leven te veranderen en *met Christus* betrokken te worden in zelfverloochening en kruisdragen¹⁹⁶.

Op grond van zijn beschrijving van de evangelische geschiedenis van Jezus Christus komt Korff tot een oordeel over de drie typen theorieën die hij eerder had besproken¹⁹⁷. De meeste moeite geeft hij zich om zijn visie op de gereformeerde vorm van de anselmiaanse satisfactieleer zorgvuldig weer te geven¹⁹⁸. Zijn kritiek is dan ook fors. Het grootste probleem dat hij heeft met de orthodoxe dogmatiek is dat die zich tezeer zou hebben overgegeven aan abstracte gedachtenconstructies en zelfs aan fantasie¹⁹⁹.

Korff wijst er bijvoorbeeld op dat veel scherpzinnigheid is ingezet om te ‘berekenen’ hoe het lijden van Christus genoegdoening kon geven voor de door de zonde veroorzaakte schuld. Dit zou samenhangen met de achtergrond van de satisfactieleer in de middeleeuwse boetepraktijk die noodzakelijkerwijs de gedachte van handel met God met zich meebracht. De geloofwaardigheid van deze leer wordt in zijn ogen verder ondergraven doordat zij voortbouwt op zijns inziens omstreden dogmatische vooronderstellingen als de tweenaturenleer en de predestinatieleer. Inhoudelijk spitst zijn kritiek zich toe op verschillende thema’s die ook al door anderen vóór hem aan de orde waren gesteld.

Zoals vermeld is de centrale notie uit de satisfactieleer volgens Korff dat het lijden en sterven van Christus was gericht op God. De lijdensgeschiedenis zou voor God zelfs noodzakelijk zijn geweest omdat deze anders niet had kunnen vergeven²⁰⁰. Deze notie is zijns inziens echter nergens terug te vinden in het Nieuwe

¹⁹⁶ De laatste drie alinea’s zijn gebaseerd op Korff, *Christologie 2*, 174-181. Ter aanduiding van de nieuwe betrekking tussen de mens en God wijst Korff op het gebruik door Paulus van de woorden καταλλαγή (*katallagè*), καταλλάσσειν (*katallassein*) en ἀποκαταλλάττειν (*apokatallattein*); zie ook § 1.3, bij noot 36v. Ook besteedt hij aandacht aan de griekse voorzetsels ὑπέρ (*hupèr*), περί (*peri*) en διὰ (*dia*) = ten behoeve van, ἀντί (*anti*) = in plaats van, en σὺν (*sun*) = met. Korff had al eerder, in een kritische reactie op Ritschl en de zijnen, opgemerkt dat niet de mens centraal staat in het heil dat Christus schenkt. Door met Christus te sterven, vinden wij vrede met God, vergeving door God en redding in het aangenomen worden door God. *Welbeschouwd ligt het heil, dat wij vinden, juist hierin, dat wij als nummer twee worden ingevoegd onder God* (*Christologie 1*, 184).

¹⁹⁷ De mening van Korff over de overwinningstheorie en de subjectieve theorie is in het voorafgaande reeds beschreven (respectievelijk bij noot 169v en 175v van deze paragraaf).

¹⁹⁸ Korff, *Christologie 2*, 185-205.

¹⁹⁹ Korff, *Christologie 2*, 160v.

²⁰⁰ Volgens Korff zou Anselmus van mening zijn geweest dat de mens is geroepen om alleen uit barmhartigheid te vergeven, terwijl God als Heer van allen gerechtigd zou zijn om voorafgaand aan de vergeving vergelding te vorderen. Deze opvatting is zijns inziens in de loop van de eeuwen op allerlei manieren herhaald en heeft ofwel geleid tot een godsbeeld waarin God niet uit liefde zou

Testament. Waar in dat Testament alle nadruk valt op de betekenis van Christus voor de mensen, wordt in het anselmiaanse type theorie de aandacht verplaatst naar een ongrijpbaar gebeuren tussen Jezus en God oftewel tussen God en God. Deze theorie zou een conflict in God veronderstellen en wel tussen diens liefde, genade of barmhartigheid en diens gerechtigheid of toorn²⁰¹.

Weliswaar heeft de gereformeerde theologie er volgens Korff altijd aan vastgehouden dat het gehele verlossingswerk van God is uitgegaan, maar zij heeft zijns inziens ook nadrukkelijk voeding gegeven aan de gedachte dat er sprake zou zijn van een *Umstimmung* van God door Christus. En al was dat zo niet bedoeld, de noodzaak van het stillen van de toorn van God werd volgens Korff zo ernstig genomen dat de rechtsorde wel het hoogste woord moest krijgen. Daardoor zijn de genade en de liefde, die zijns inziens in het Nieuwe Testament de boventoon voeren, tezeer in het gedrang geraakt en kwam er in de satisfactieleer plaats voor een godsbeeld dat op gespannen voet staat met de openbaring in Jezus Christus. Geschokt stelt hij vast dat de grootste daad van Gods ontferming, te weten dat Hij het kostbaarste dat Hij had om onzentwil niet heeft gespaard, *in de dogmatiek veelal in de eerste plaats [wordt] geteekend als een acte van goddelijke zelfvoldoening*²⁰².

Het grote probleem van de satisfactieleer in de gereformeerde vorm is volgens Korff dat zij verbonden is met de predestinatieleer en daardoor uiteindelijk niet meer oplevert dan de vaststelling dat voor de uitverkorenen aan de voorwaarde tot vergeving is voldaan door Christus. De heilsverzekerdheid die ook in de gereformeerde theologie hoog in het vaandel was geplaatst, wordt op die manier echter niet gegeven. Of God ons, of Hij ook mij de zonden vergeeft, blijft zijns inziens in deze leer een open vraag. Hoewel Korff zich ervan bewust is dat de satisfactieleer aan velen troost heeft gegeven, moet deze interpretatie van het werk van Christus zijns inziens worden afgewezen omdat zij ook aanleiding is geweest voor de heilsonzekerheid van vele anderen. Bovendien verdraagt ze zich gewoonweg niet met het verlossingswerk zoals dat in het Nieuwe Testament is beschreven als verricht voor de wereld, voor allen en voor ons²⁰³.

Dit 'voor ons' is de hoofdzaak, al het overige is interpretatie, zo vat Korff de resultaten van zijn onderzoek samen. Het mysterie van het werk van Christus is dat het 'voor ons' is geschied en alle theorieën daaromtrent zijn niet meer dan pogingen om deze kern van ons geloof toe te lichten of te verklaren. Maar die pogingen mogen natuurlijk niet worden verheven tot dogma's. Immers, het dogma is een geloofsuitspraak die geen verklaring wil geven, maar het mysterie handhaven²⁰⁴.

kunnen vergeven ofwel tot een inconsequente redenering over vergeving in relatie tot voldoening (*Christologie* 2, 197v).

²⁰¹ Eerder noemde Korff deze tweeheid een dialectisch samengaan (bij noot 180 van deze paragraaf). In § 2.4, bij noot 170 is erop gewezen dat zowel Baur als Ritschl aan Anselmus hebben verweten dat die de gerechtigheid van God stelde boven diens liefde.

²⁰² Citaat: Korff, *Christologie* 2, 197. Hiermee legt Korff mijns inziens de vinger op de zere plek in de 'oude' interpretatie van de visie van Anselmus. Veelvuldig is alle nadruk gelegd op het handhaven van de eer, of later het recht van God zonder daaraan toe te voegen dat dit volgens Anselmus noodzakelijk was met het oog op het voltooiën van Gods bedoeling met de schepping, met inbegrip van de mens (§ 2.1, bij noot 2v; § 2.2, bij noot 32-36 en § 2.3, bij noot 92-95).

²⁰³ Korff, *Christologie* 2, 200-205. Zie ook § 2.3, bij noot 87v voor het verlangen naar heilszekerheid ten tijde van de reformatie.

²⁰⁴ Zie bij noot 152 van deze paragraaf.

Anderzijds geldt van dit heil ‘voor ons’ dat het bij nadere interpretatie niet hoeft te voeren tot de verborgenheden van God, maar dat het inzicht kan geven in onze nood en in ons behoud. Dat laatste is in de ogen van Korff alleszins gepermitteerd. Omdat er zijns inziens naast de drie typen theorieën die Aulén heeft onderscheiden geen andere principiële gezichtspunten mogelijk zijn van waaruit het werk van Christus kan worden verstaan²⁰⁵, kijkt hij nogmaals naar deze drie vormen van interpretatie om beter zicht te krijgen op het heil dat ons is aangebracht.

Volgens Korff zijn de drie typen vaak ten onrechte tegenover elkaar gesteld als elkaar uitsluitende interpretaties. Hij meent echter dat ze alle drie noties bevatten die door hem als ‘waarheidselementen’ worden aangeduid. Deze brengt hij samen in de volgende formule: *Christus heeft door Zijn leven en definitief door Zijn overgave in den dood [objectief] de overwinning van de macht der zonde en de uitdelging van de schuld der zonde teweeggebracht, op grond van welke beide [subjectief] de verzoening van den enkeling plaats grijpt*²⁰⁶.

Korff stelt dat Christus in zijn persoon het drievoudig ambt heeft gerealiseerd. Hij was zelf het Woord Gods van de profeet, het offer van de priester en de koning die werkelijk het koningschap van God realiseert. Zo vervulde Hij wat onder het oude verbond slechts menselijk gebrekkig functioneerde en bracht Hij dat waaraan de mens het meest behoefte zou hebben: waarheid, macht en liefde. In het komen van God in Christus is volgens Korff zichtbaar dat de openbaring het raam vormt waarin alles is gevat. Wat zich echter realiseert in die openbaring is de bijzondere heerschappij van God die zich vestigt door de zondemacht te overwinnen en tegelijkertijd de zondaar te verlossen. *De trilogie van openbaring, heerschappij, verlossing correspondeert met die andere trilogie: profetisch, koninklijk, priesterlijk ambt*²⁰⁷.

Bij het spreken over de opstanding komt Korff nogmaals terug op de drie ambten van Christus. Ook dan wijst hij op het profetisch ambt dat de vorm levert waarin de uitoefening van de andere ambten plaatsvindt. *Als profeet komt Christus tot de Zijnen en geeft zich op een geheel nieuwe wijze aan hen te kennen, nl. door de verschijningen. Deze profeet echter is de koning, die overwinnend terugkeert tot de wereld, die Hem verwierp. De inhoud van dit koninklijk ambt is de vergevende liefde, het priesterschap.* Juist het geloof aan de lichamelijke opstanding van Jezus

²⁰⁵ Zie noot 177 van deze paragraaf.

²⁰⁶ Zie voor de twee alinea's over heil ‘voor ons’: Korff, *Christologie 2*, 206-209; citaat op 209. Zie 212v voor de invoeging van de begrippen objectief en subjectief. Al eerder had Korff erop gewezen dat velen, en in het bijzonder Ritschl, hebben gesuggereerd dat wij geen andere keuze hebben dan tussen de satisfactieleer en de subjectieve theorie, zeg maar tussen Anselmus en Abaelardus. Zelf wil hij dit dilemma echter niet aanvaarden. In de eerste plaats omdat daarin de overwinningstheorie buiten beschouwing blijft, maar ook omdat het zijns inziens mogelijk is om waarheidselementen uit een theorie te accepteren zonder het typerende daarvan te onderschrijven (186). Ook de uit Tsjechoslowakije afkomstige J.M. Lochman heeft, in de tweede helft van de jaren zeventig, geschreven dat alle drie door Aulén onderscheiden verzoeningstypen verbonden zijn met essentiële motieven van de bijbelse verzoeningsgedachten. Ook hij noemt van elk type een in zijn ogen relevant aspect maar heeft deze niet, zoals Korff, gezamenlijk op één noemer gebracht (*Verzoening en bevrijding. Een nieuwe bezinning op het heil*, [Oekumene, 10/3], Baarn 1979, 75-78. Oorspronkelijk uitgegeven als: *Versöhnung und Befreiung. Absage an eindimensionales Heilsverständnis*, Gütersloh 1977).

²⁰⁷ Korff, *Christologie 2*, 210-215; citaat op 212.

Christus is zijns inziens een onmisbaar element in het christelijk geloof omdat daarin voor de gelovigen openbaar wordt wat de ware betekenis is van het kruis.

De opstanding is een volgende stap in de geschiedenis van de openbaring. Een stap die vanwege het onbegrip van de vrienden van Jezus opnieuw een dieper afdalen van God tot de mens vroeg. Volgens Korff had zich op basis van de oudtestamentische godsopenbaring en op grond van de woorden van Jezus voor zijn sterven, bij de discipelen spontaan een geloof aan de opstanding moeten ontwikkelen. Toen dat na de opstanding niet het geval bleek te zijn, gaf God hen veertig dagen lang in de verschijningen van de opgestane gekruisigde de extra steun die zij nodig hadden. Nodig opdat zij, en door hun getuigenis ook wij, zouden geloven in Jezus Christus als de Zoon van God die niet in de dood is gebleven, maar tot ons is teruggekeerd en leeft! Zijn opstanding is volgens Korff het begin van de uiteindelijke verlossing en in Hem krijgen wij zicht op wat God ook voor ons in de toekomst heeft weggelegd²⁰⁸.

De historische verschijning van Christus heeft een definitief einde gekregen in zijn hemelvaart, maar tegelijkertijd is er in het christelijk geloof sprake van Christus als werkelijkheid in het heden. Met name Ps. 110:1 heeft naar de mening van Korff een grote rol gespeeld in de nieuwtestamentische beeldvorming van het geloof in de verhoogde Christus die heden op de ereplaats zit aan de rechterhand van God. Aan deze Christus is zijns inziens toevertrouwd *de heerschappij over Zijn Kerk en over de wereld, voorzoover dit nodig is terwille van de Kerk*. Hij vestigt het rijk van de genade in de wereld die als schepping onder de heerschappij van God de Schepper valt²⁰⁹.

Opnieuw refereert Korff aan de trilogie van openbaring, heerschappij en verlossing²¹⁰ die zijns inziens niet alleen in het historische optreden van Jezus Christus zichtbaar is, maar ook in diens werk in de verhoging. Door middel van de Heilige Geest en de arbeid van de zijnen zou het komen van God nog steeds voortgaan²¹¹. De openbaring wordt in het heden voortgezet, waardoor steeds weer mensen worden gebracht tot onderwerping aan de heerschappij van Christus en van God. Die heerschappij bestaat uit *de verlossing, die zij hierdoor deelachtig worden: de zekerheid van de uitdelging der zondeschuld en van de verzoening met God*²¹². Daarop is de geschiedenis van God met de mensen uiteindelijk gericht en de wederkomst van Christus zal volgens Korff enerzijds het oordeel brengen over alles wat zich tegen God had gekeerd en anderzijds behoud en voleindiging aan alles wat zich naar

²⁰⁸ Zie voor de alinea's over de opstanding: Korff, *Christologie 2*, 216-275, in het bijzonder 216-218, 234-237, 264v en 269-275; citaat op 272. Zie voor zijn visie op de relatie tussen kruis en opstanding ook 148.

²⁰⁹ Korff, *Christologie 2*, 341-348; citaat op 348.

²¹⁰ Zie bij noot 207 van deze paragraaf.

²¹¹ Korff spreekt over het voortgaande komen van God in de tussentijd tussen de twee komsten van Christus, een tijd die enerzijds genadetijd is voor de mensen om door bekering en geloof deel te krijgen aan het heil, maar anderzijds blijft staan in het teken van het conflict tussen de verborgen koning Christus en de overwonnen boze die rondgaat als een briesende leeuw. Volgens Korff was in de tijd van het Nieuwe Testament het besef dat het voortduren van deze wereld gegrond is in de lankmoedigheid van God veel sterker aanwezig dan in zijn eigen tijd (*Christologie 2*, 349-352 en 364v).

²¹² Korff, *Christologie 2*, 351-355; citaat op 355.

God heeft uitgestrekt. Dan is het komen van God voorbij, *God en mensch hebben elkander gevonden, God zal zijn 'alles in allen'*²¹³.

Blijkens het voorwoord in de tweede druk van de *Christologie* was er in 1942 over dit werk al een uitgebreide discussie op gang gekomen. Korff was daar graag op ingegaan, maar de opheffing van veel tijdschriften heeft hem dat naar eigen zeggen verhinderd²¹⁴. Door zijn vrij plotselinge overlijden in datzelfde jaar is het er ook later niet meer van gekomen²¹⁵. Mede naar aanleiding van Korff's *Christologie* is er volgens zijn tijdgenoot Lekkerkerker²¹⁶ in de hervormde kerk een gesprek op gang gekomen over verzoening²¹⁷. In hoofdstuk 5 ga ik kort in op dat 'gesprek'. In de afronding van deze paragraaf geef ik de kritiekpunten weer die in eerste instantie zijn ingebracht tegen de visie van Korff. Daarna zal ik aangeven wat mijns inziens het kenmerkende is van deze *Christologie* in het kader van het twintigste-eeuwse denken over verzoening in Nederland.

Noordmans, die qua theologische richting dichtbij Korff stond, noemt het eerste deel van diens *Christologie* in een recensie een knap en nauwkeurig werk. Stevige kritiek heeft hij echter op de manier waarop Korff met het dogma omgaat. Hij spreekt over het *bij Chalcedon in een hinderlaag* gaan liggen in plaats van, als goed gereformeerd theoloog, de weg te wijzen voor de prediking. Zijns inziens zou de prediking veel beter in staat zijn het hart van de mens te bereiken, wanneer afwisselend de mensheid dan wel de godheid van Christus voor het voetlicht wordt gebracht. Daarom is Noordmans van mening dat Calvin en de gereformeerde theologie zich terecht niet hebben gericht op de eenheid van de persoon van Christus²¹⁸.

De barthiaan Miskotte heeft zich zeer geërgerd aan de kritiek van Korff op de theologie van Barth²¹⁹ en heeft, net als Noordmans, grote moeite met het halt houden bij Chalcedon²²⁰. Anders dan Noordmans vindt hij echter dat met name de leidende formule van Korff over wat het geloof ziet, meer aan prediking doet denken dan aan dogmatiek. Volgens Miskotte heeft Korff het belang van de dogmatiek tekort gedaan door haar niet te beschouwen als bezinning op de rijke verscheidenheid van de prediking door de eeuwen heen²²¹.

De al genoemde Lekkerkerker, een confessioneel theoloog, heeft het tweede deel van Korff's *Christologie* kritisch besproken. Zijns inziens is het belangrijke

²¹³ Korff, *Christologie* 2, 361-365; citaat op 365.

²¹⁴ Korff, *Christologie* 1, xiv.

²¹⁵ Sevenster, 'Korff', 170.

²¹⁶ § 1.3, noot 55.

²¹⁷ Lekkerkerker, *Gesprek*, 41; zie ook zijn artikel 'Gesprek', 2.

²¹⁸ Noordmans, 'Eenheid of innerlijkheid. Dr. F.W.A. Korff, *Christologie. De leer van het komen Gods. I*', in: *Stemmen des Tijds. Maandblad voor Christendom en Cultuur*, 1941^{II}, 423-431; citaat op 427. Zie § 4.3, bij noot 84-87, 110 en 126 voor Noordmans' grote gerichtheid op de verkondiging.

²¹⁹ Volgens Berkhof heeft Miskotte Korff ongewoon fel en vernederend bekritiseerd ('Korff', 263).

²²⁰ Ook Berkouwer schrijft, maar dan in 1974, dat Korff Chalcedon heeft overschat en ten onrechte heeft gehouden voor het eindpunt en hoogtepunt van de belijdenis aangaande Christus (*Een halve eeuw*, 348v). In 1989 noemt hij Korff's *Christologie* een prachtige studie die ook door leden van de gereformeerde kerken veel werd gelezen (*ZenV*, 134).

²²¹ Miskotte, 'Halt bij Chalcedon? naar aanleiding van Dr F.W.A. Korff, *Christologie I, De leer van het komen Gods*', in: *Woord en Wereld*, 3 (1941), 23-42; in het bijzonder 23-25; 34v en 39.

en ook het echt nieuwe in dit boek dat Korff zijn kritiek op Anselmus op één punt concentreert, namelijk dat de spits van de lijdensgeschiedenis in de satisfactietheorie gericht is op God. Anders dan Korff en anderen neemt Lekkerkerker het zelf op voor de gedachte van een *Umstimmung* van God. Hij meent dat te kunnen onderbouwen met de woordbetekenissen van ἰλᾱσκομαι (*hilaskomai*) en כִּפֶּר (*kipper*). Volgens Lekkerkerker zijn er wel degelijk nieuwtestamentische teksten waarin sprake is van verzoening met een op God gerichte spits. Zijn verwijt aan Korff is dat die zowel centrale woorden uit het Nieuwe alsook het hele Oude Testament heeft verwaarloosd²²².

In tegenstelling tot Lekkerkerker is de van origine vrijzinnige nieuwtestamenticus G. Sevenster²²³ van mening dat Korff zeer waardevolle beschouwingen geeft over de betekenis van het Oude Testament voor het christelijk geloof. In een paar pennestreken geeft Sevenster in zijn levensbericht van Korff een karakteristiek van diens *Christologie* waaruit blijkt dat hij dit werk als geheel heeft beoordeeld. In *De Christologie van het Nieuwe Testament* die hij zelf in die periode heeft geschreven, verwijst hij regelmatig en met instemming naar Korff. Ook Sevenster meent dat de grote strijd van Christus tegen de satan en de bovenmenselijke machten voorop staat in het heilswerk. De overwinning van die machten is de basis voor het heil van de mensen²²⁴.

Kenmerkend voor de visie van Korff is dat hij zowel het historische optreden van Jezus Christus als diens werkzaamheid in het heden van groot belang acht voor het christelijk geloof²²⁵. Korff heeft zijn spreken over verlossing²²⁶ en verzoening ingebed in een totaalvisie op de heilsgeschiedenis, ook al beperkt hij zich in zijn onderzoek voornamelijk tot de christologie. Het is evident dat hij uitgaat van de chronologische volgorde schepping – val – verlossing/verzoening – voltooiing, waarbij hij veel aandacht schenkt aan het Oude Testament als de geschiedenis van het voorbereidend komen van God. Bovendien wijst hij er met nadruk op dat dit Testament heeft gediend als inspiratiebron voor de wijze waarop Jezus zichzelf heeft verstaan als de beloofde Messias, ja, als degene die zich met God heeft vereenzelvd.

Vooral aan de hand van Gen. 3 maakt Korff duidelijk dat zijns inziens God van aanvang af met de mens heeft willen verkeren en sinds de zondeval ernaar streeft om de mens terug te brengen tot een relatie met Hem. Dat God daarbij de menselijke vrijheid om te kiezen serieus neemt, zou blijken uit de manier waarop God

²²² Lekkerkerker, 'Subject', 43-54. In 1966 schrijft Lekkerkerker zelfs dat Korff het hele gesprek over verzoening op slechts één vraag heeft geconcentreerd, namelijk op wie de spits van het lijden en sterven van Christus is gericht (*Het evangelie*, 27).

²²³ Zie ook § 4.3, noot 54.

²²⁴ Sevenster, 'Korff', 168. Zie ook Sevenster, *De Christologie*, 127, 164v en 362.

²²⁵ Korff prijst het in Ritschl en diens school dat zij verband hebben gelegd tussen het geloof en de historische verschijning van Christus. Zijns inziens is de beperking van de ritschliaanse opvatting echter gelegen in het ontbreken van aandacht voor de werking van de Heilige Geest in het innerlijk van mensen. Daardoor zou in de school van Ritschl het geloof zijn gereduceerd tot de 'indruk' die de historische verschijning op ons maakt (*Christologie* 1, 120v).

²²⁶ Het woord 'verlossing' is door Korff niet scherp afgebakend. Hij lijkt het vooral te gebruiken als verzamelbegrip waaronder meestal ook de verzoening valt.

telkens meer inzicht geeft zowel in de ernst van de zonde als in de genade die Hij wil schenken. Het 'voor ons' is volgens Korff de centrale notie in de christologie, maar we worden niet door God of Christus overmeesterd²²⁷.

Anders dan Heering en Noordmans, maar vergelijkbaar met Bavinck heeft Korff het uitgangspunt voor zijn beschouwingen over het werk van Christus gekozen in het getuigenis van zowel het Oude als het Nieuwe Testament. Hij heeft daarbij echter niet veel aandacht besteed aan de exegese en ook speelt nauwelijks een rol de samenhang tussen enerzijds de verschillende nieuwtestamentische beschrijvingen van het werk van Christus en anderzijds de beelden of passages uit het Oude Testament.

Trouw aan zijn uitgangspunt dat dogmatische uitspraken niet onbekommerd op elkaar gestapeld moeten worden, heeft Korff zeer kritisch gekeken naar de verschillende opvattingen over de betekenis van het werk van Christus zoals die in de loop van de eeuwen zijn ontstaan. Op basis van zijn visie op de in de Bijbel geopenbaarde boodschap van Godswege heeft hij zorgvuldig aangegeven wat zijns inziens de sterke en de zwakke kanten zijn van de onderscheiden beschouwingen. Zijn onderzoek lijkt door de beschrijving van allerlei opvattingen en theorieën behoorlijk uit te waaieren, maar zijn redeneerlijn blijft goed te volgen en leidt tot een heldere conclusie. Zijns inziens bestaat het verlossende werk van Christus uit drie elementen, namelijk de objectieve verandering in de toestand van de wereld door de overwinning van de duivel, de objectieve uitdelging van de zondeschuld en de op basis van deze objectief gegeven veranderingen aanwezige mogelijkheid tot subjectieve verzoening van de enkeling met God.

Voor zover mij bekend heeft Korff als eerste in Nederland de verlossing beschreven als bestaande uit de 'waarheidselementen' van de drie typen theorieën die Aulén had onderscheiden in reactie op de tweedeling van Ritschl. Hoewel hij zelf noch bij het werk van Ritschl, noch bij dat van Aulén is blijven staan, acht ik het zeer waarschijnlijk dat door Korffs aandacht voor het werk van beiden het gebruik van de terminologie van Ritschl in Nederland een vlucht heeft genomen.

In navolging van Ritschl gebruikt Korff de term 'anselmiaanse' satisfactieleer. De op God gerichte spits acht hij het belangrijkste kenmerk van deze leer en daarom schaaft hij zowel de opvatting van Anselmus als die van de reformatische orthodoxie onder deze term. Anders dan Ritschl richt hij zijn kritiek op de satisfactieleer niet zozeer op het feit dat het een juridische benadering zou zijn waarin de goddelijke gerechtigheid domineert over diens liefde. Wel ziet hij het overheersen van de rechtsorde in de gereformeerde theologie als het grootste probleem in de manier waarop het gedachtegoed van Anselmus is verwerkt. Ten aanzien van verschillende opvattingen van Ritschl is Korff behoorlijk kritisch. Hij acht de rol van Abaelardus voor de verzoeningsleer minimaal en de term abaelardisch komt bij hem niet voor²²⁸. Wel wijst hij, net als Ritschl en veel anderen, de gedachte af dat God door het werk van Christus *umgestimmt* moest worden.

²²⁷ In *Openbaring Gods* heeft Korff uiteengezet dat God geen marionetten of treppoppen heeft willen scheppen, maar mensen die in vrijheid kunnen kiezen om Hem te dienen (12-15).

²²⁸ Sevenster ziet de bestrijding van de christologie van de ritschliaanse school als een van de opvallende elementen in het werk van Korff. Daarmee zou hij zijn ingegaan tegen de heersende opvatting in ethisch-orthodoxe kring ('Korff', 168).

Naar de mening van Korff liggen de goddelijke genade en liefde ten grondslag aan de grote inspanningen die God zich getroost om de mens tot de gemeenschap met Hem terug te brengen. Daarnaast is in zijn opvatting van verlossing en verzoening essentieel dat de mens tot erkenning moet komen van de heerschappij van God²²⁹. Juist in een tijd van oorlog heeft hij een bijdrage willen leveren aan de *klarheid* in de theologie opdat de gelovigen, boven de bestaande geschillen uit, eendrachtig hun Heer zouden belijden²³⁰.

²²⁹ *De redding van den mensch wordt niet anders verwezenlijkt dan door zijn overgave aan Gods koninklijke heerschappij, die in Christus beslag op hem legt* (Korff, *Niemand*, 35). Volgens Korff legt God op ons zelf de verantwoordelijkheid voor wat er in tijd en eeuwigheid van ons worden zal. Hij schenkt ons de vrijheid en stelt ons daarmee voor de keus. In die keus en in die vrijheid ligt de zin van ons leven (*Advent*, 22).

²³⁰ Korff, *Christologie* I, xi. Volgens Berkhof heeft Korff geleden onder de richtingenstrijd in de hervormde kerk en zich daadwerkelijk ingezet om die te beslechten ('Korff', 263). Zie § 5.2, bij noot 5 voor de 'richtingen-kerk'.

5 Verzoening in discussie

5.1 Inleiding

In de twintigste eeuw hebben in ons land verschillende discussieronden over verzoening plaats gevonden¹. Kort besteed ik in paragraaf 2 van dit hoofdstuk aandacht aan de eerste ronde die samenhangt met het verschijnen van de *Christologie* van Korff in de jaren veertig. Kerkelijk heeft deze discussieronde in 1949 haar neerslag en afronding gekregen in het document *Fundamenten en perspectieven van belijden*². In paragraaf 3 komen de visies op verzoening aan de orde van de neocalvinist Schilder en van de hervormde theologen Miskotte en Van Ruler, gevolgd door een tussentijdse evaluatie over de grote lijn in het denken over verzoening van Bavinck tot en met Van Ruler. De visie van de neocalvinist Berkouwer wordt in paragraaf 4 besproken.

Een drietal zeer uiteenlopende publicaties, die alle aanleiding hebben gegeven tot een discussie over verzoening, komt in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk aan de orde. Het artikel 'Waarvóór stierf Jezus?' van de vrijzinnig hervormde Smits uit 1959 was volgens Wiersinga de opmaat voor de tweede discussieronde over verzoening in de hervormde kerk. Deze ronde liep uit op een herderlijke brief van de hervormde synode die onder andere in reactie op dit artikel in 1967 verscheen³. Aan katholieke zijde heeft *De Nieuwe Katechismus* uit 1966 in de nederlandse kerkprovincie heel wat stof doen op waaien en in de gereformeerde kerken heeft Wiersinga veel pen- nen in beweging gebracht door zijn proefschrift *De verzoening in de theologische discussie* uit 1971. Deze publicaties hebben met elkaar gemeen dat de verzoening tussen God en mens wordt besproken in relatie tot de voor renaissance en verlichting centrale vraag naar de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens. In reactie op het proefschrift van Wiersinga verscheen in 1977 een herderlijk schrijven van de gereformeerde synode waarin met betrekking tot de verzoening expliciet de verhouding tussen het werk van God en dat van de mens aan de orde werd gesteld⁴. De afronding van dit hoofdstuk wordt gevormd door een korte bespreking van deze publicatie.

5.2 Eerste discussieronde

Na de uittreding van de dolerenden onder leiding van Kuiper in 1886 zijn er in de Nederlandse Hervormde Kerk veel pogingen gedaan om deze 'richtingen-kerk' te

¹ Wiersinga, *Diskussie*, 6v; Ridderbos, *Verkeerde weg*, 7 en Noordegraaf, 'Over verzoening', 9-14.

² *Fundamenten en perspectieven van belijden. Proeve van beschrijving*. Zie ook Wiersinga, *Diskussie*, 7.

³ *De tussenmuur weggebroken. Herderlijke Brief van de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk over de prediking van de Verzoening*.

⁴ *Verzoening met God en met mensen. Herderlijk schrijven van de Generale Synode van De Gereformeerde Kerken in Nederland*.

reformerende en te reorganiseren. Pas in de confrontatie met het nationaal-socialisme konden de tegenstellingen zodanig worden overbrugd dat de richtingen zich gezamenlijk zijn gaan inspannen om de *goddelijke opdracht* van de kerk te doordenken en te praktiseren⁵. Tegen die achtergrond is in de jaren veertig, mede naar aanleiding van Korff's *Christologie*, een theologisch 'gesprek' over verzoening op gang gekomen⁶. Een stroom van publicaties was het gevolg.

Anders dan in de benadering van Korff speelt in deze eerste discussieronde de historische lijn, de geschiedenis van God met de mensen als context waarbinnen naar verzoening wordt gestreefd, geen rol. Zeker in de artikelen, maar ook in de in die tijd verschenen boeken wordt verzoening behandeld als een los onderdeel uit de dogmatiek⁷. Vaak gaat het bovendien slechts om één of enkele aspecten van dat onderdeel. Zoals ik in paragraaf 1.4 heb gemotiveerd, vallen dit soort publicaties in principe buiten mijn onderzoek. Daarom bespreek ik in het onderstaande niet de afzonderlijke visies, maar alleen die thema's die zicht bieden op de inhoud van de gevoerde discussie⁸.

Een themanummer van het interacademiale tijdschrift *Vox Theologica* uit 1943 geeft een goed inzicht in de verschillende positiebepalingen ten opzichte van de onderscheiden typen van verzoeningstheorieën. Iedere auteur heeft geprobeerd vanuit zijn eigen theologische richting aan de hand van bijbelteksten aan te tonen hoe het zijns inziens zit met de relatie tussen *Versöhnung* en *Sühne*, met de al dan niet bijbelse achtergrond van de juridische terminologie in de verzoeningsleer, met Gods liefde en zijn (eisende) gerechtigheid of toorn, met God als subject dan wel als object van de verzoening en met de al dan niet door Christus bewerkte *Umstim-mung Gottes*.

Volgens Van Oyen is de relatie tussen *Versöhnung* en *Sühne* en de betekenis van de woorden *καταλλαγή* (*katallagè*) en *ἰλασμός* (*hilasmos*)⁹ in die tijd betrokken op de discussie over de verhouding tussen de orde van de liefde en de orde van het recht¹⁰. Daarbij ging het ook om de vraag of in de verzoeningsleer terecht gebruik

⁵ Rasker, *Hervormde Kerk*, 267-276 en 280-284; citaat op 283. Zie ook C. van den Broeke, *Een geschiedenis van de classis. Classicale typen tussen idee en werkelijkheid (1571-2004)*, z.p. 2005, 298-321.

⁶ Lekkerkerker, *Gesprek*, 41; zie ook zijn artikel 'Gesprek', 2. Bolkestein heeft in zijn boek *De verzoening* uit 1945 expliciet gesteld dat zijn publicatie was bedoeld om het gesprek tussen de verschillende richtingen in de hervormde kerk enerzijds en het breed gedragen verlangen naar meer eenheid in het belijden anderzijds te concentreren op dit belangrijke punt in het christelijk geloof. *Kon in deze leer [der verzoening] een consensus bereikt worden, dan was, dunkt mij, de weg tot een 'waarlijk christelijk samengaan' voor een groot deel geëffend* (5-11 en 79v; citaat op 5). Zie ook Brouwer, *Verzoening*, 238.

⁷ De met de ethische richting verwante hoogleraar A.M. Brouwer (1875-1948) bijvoorbeeld, stelt zelf dat het in zijn boek *Verzoening* (1947) gaat om een afzonderlijke beschouwing, *om één bepaald punt, en wel dat der 'verzoening'* (9-11; citaat op 11).

⁸ Voor de bespreking van de eerste discussieronde is gebruik gemaakt van de artikelen van G.C. van Niftrik, A. de Wilde, J. Jonker en H. Boschma in: *Vox Theologica* 15/2 (1943), 21-45; de artikelen van Van Niftrik, Lekkerkerker en W.J. de Wilde in: *De Gereformeerde Kerk* (1946), respectievelijk 57/2888 en 57/2891 en van Bolkestein, *De verzoening*; Kromsig, *De verzoening*; Van Oyen, 'Liefde', 27-41; Lekkerkerker, 'Dialectisch spreken', 212-233; Brouwer, *Verzoening*; Lekkerkerker, *Gesprek*, 5v, 22, 39-41 en 55-60; Wiersinga, *Diskussie*, 6v en Noordegraaf, 'Over verzoening', 9v.

⁹ § 1.3, bij noot 34-41.

¹⁰ Van Oyen, 'Liefde', 27v.

wordt gemaakt van juridische termen¹¹. Het maatschappelijk debat na het einde van de tweede wereldoorlog over het lot van politieke delinquenten en over de berechting van oorlogsmisdadigers leidde ook in kerk en theologie tot een intensivering van de discussie over de verhouding tussen recht en wraak, tussen vergeving en vergelding. Met name de vraag naar de betekenis van recht en gerechtigheid in het Oude Testament in verband met Gods genade en liefde keerde in die discussie met regelmaat terug, maar ook het punt of God alleen subject of ook object is van de verzoening¹².

De publicaties van Bolkestein, Van Oyen, Brouwer en Lekkerkerker laten zien dat de exegese van het Oude Testament hoogst essentieel werd geacht om over dit soort vragen te beslissen. De vraag van Lekkerkerker die aan het slot van paragraaf 1.3 werd geciteerd: *Zou het waar zijn, dat het gehele gesprek over de verzoening toch eigenlijk vast zit op het Oude Testament, en dat in dit gesprek de beslissing valt bij de exegese van het Oude Testament?*¹³, moet dan ook worden verstaan in het licht van deze eerste discussieronde.

Uit de discussie in de jaren veertig blijkt dat de meningen nogal verdeeld waren over de vraag of in de klassieke dan wel orthodoxe verzoeningsleer nu wel of niet de *Umstimmung* van God wordt geleerd en zo ja, of dat dan terecht is. Zoals in paragraaf 4.4 is beschreven, was Korff de overtuiging toegedaan dat de gereformeerde leer nadrukkelijk voeding heeft gegeven aan de gedachte van een *Umstimmung* van God door Christus, ook al was dat niet bedoeld¹⁴. Lekkerkerker en W.J. de Wilde menen dat er in de dogmatiek terecht, want op bijbelse gronden, sprake is van een verandering in ‘gezindheid’ bij God¹⁵. Van Niftrik en Bolkestein daarentegen stellen dat in de klassieke opvatting een *Umstimmung Gottes* niet aan de orde is¹⁶. Volgens Brouwer speelt het idee van de *Umstimmung* al vanaf Tertullianus een rol in de geloofsleer omdat diens gebruik van het begrip satisfactie impliceert dat God van ‘stemming’ veranderd moest worden. Net als zijn collega-nieuwtestamenticus Sevenster is hij echter van mening dat nergens in het Nieuwe Testament wordt verondersteld dat God door Christus moest worden *umgestimmt*¹⁷.

Brouwer¹⁸ heeft de drie door Aulén onderscheiden typen van verzoeningstheorie alle als onvoldoende bijbels gekwalificeerd en getracht een eigen, uiteraard bijbels verantwoorde beschouwing over verzoening te geven. Hij heeft aan de discussie een

¹¹ Zie § 2.4, bij noot 189v voor het verwijt van Ritschl in dezen aan Anselmus en de latere orthodoxie. In de juridische benadering zou de goddelijke gerechtigheid heersen over de liefde. Zie ook § 4.4, bij noot 228.

¹² Lekkerkerker, *Het evangelie*, 37. Volgens Van Oyen hebben Korff en Bolkestein terecht gezegd dat God noch in het Nieuwe, noch in het Oude Testament object is van de verzoening (‘Liefde’, 32-34). Zie ook Brouwer, *Verzoening*, 72-74 en Heering, *GO* 2³ (1950), 245, noot 1. Lekkerkerker vindt echter dat Van Oyen daarmee *geen recht doet aan het imperialistisch en totalitair karakter van den oudtestamentischen God* (‘Dialectisch spreken’, 220).

¹³ Lekkerkerker, ‘Subject’, 49 en *Gesprek*, 60.

¹⁴ § 4.4, bij noot 202.

¹⁵ Lekkerkerker, ‘Subject’, 51-53. Zie ook § 4.4, bij noot 222 en W.J. de Wilde, in: *De Gereformeerde Kerk* (1946), 57/2891, 2v.

¹⁶ Van Niftrik, in: *Vox Theologica* 15/2 (1943), 22 en Bolkestein, *De verzoening*, 90, 96-98, 102, 104 en 111. Bolkestein wijst erop dat de meningen over wel of geen *Umstimmung* al bij de interpretatie van Anselmus’ *Cur deus homo* uiteengaan (90).

¹⁷ Brouwer, *Verzoening*, 136v en Sevenster, *De Christologie*, 360.

¹⁸ Zie noot 7 van deze paragraaf. De volgende passage is met name gebaseerd op Brouwer, *Verzoening*, 38v, 44v, 81-89, 124-128, 136v, 248-250 en 263-269.

nieuw element toegevoegd door niet te spreken over satisfactie of plaatsvervanging, maar te stellen dat het in de Bijbel gaat om *de solidariteitsgedachte ten aanzien van Christus en Zijne gemeente*¹⁹. Hij baseert zich hiervoor met name op Jes. 53.

Volgens een niet geheel inzichtelijke redenering brengt Brouwer de gedachte van de solidariteit van Jezus met zijn gemeente in relatie met de twee soorten straf die hij onderscheidt. De eerste is de natuurlijke of voorlopige straf die mensen als consequentie van hun overtredingen hier op aarde ondergaan. De tweede is de stellige of uiteindelijke straf die als vonnis van God zal worden voltrokken. Door zich solidair te stellen met de zondige mensheid zou Christus, net als ieder mens, de voorlopige straf hebben ondergaan. Als hoofd van de nieuwe mensheid zou Hij door zijn opstanding en bijbehorende overwinning op de machten van het verderf zijn gemeente vrijwaren van de uiteindelijke straf.

Net als Korff wijst Brouwer de gedachte van de hand dat Christus van Godswege heeft moeten lijden. Volgens hem heeft Paulus bewust in zijn brieven niet gesproken over de dood van Christus als ‘straf’. Paulus zou daarmee hebben willen vermijden dat wij ten onrechte Christus zouden houden voor een voorwerp van Gods toorn.

Deze eerste discussieronde over verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland kan worden gekarakteriseerd als een poging om op basis van een dogmatische en/of bijbelse verantwoording te komen tot een waardering van de verschillende typen van verzoeningsleer, zoals die met name door Ritschl en Aulén zijn onderscheiden. In die zin lijken de details die in deze discussieronde naar voren zijn gebracht, hoe zinvol op zich ook, met name gericht te zijn geweest op bevestiging dan wel ontkrachting van de tegenover elkaar staande standpunten. Dat wordt ook zichtbaar in de proeve van belijden die is opgesteld door theologen uit de verschillende richtingen van de hervormde kerk en in 1949 is uitgegeven door de synode²⁰.

In de toelichting bij deze proeve wordt expliciet vermeld dat men *in verband met de discussies uit de laatste tijd over de aard der verzoening* de formuleringen zorgvuldig heeft overwogen²¹. Van een doorwerking van Korffs visie, waarin de ‘waarheidselementen’ uit de drie typen verzoeningsleer zijn samengenomen, is ech-

¹⁹ Brouwer verwijst met betrekking tot het belang van de gemeente expliciet naar Schleiermacher en Ritschl (*Verzoening*, 39 – inclusief citaat; zie ook 211). Zie ook § 2.4, bij noot 152-156 voor Ritschl en diens verwijzing naar Schleiermacher.

²⁰ Buskes heeft zich over het geheel van *Fundamenten* en over de reactie hierop van vrijzinnige zijde positief uitgelaten: *De rechtzinnigen zetten zich in, om zich vrij te maken van een hellenistisch en scholastiek denken. De vrijzinnigen deden hun best bevrijd te worden van een idealistisch en rationalistisch denken. Samen probeerden wij de weg terug te vinden, de weg terug, naar een bijbels denken* (Hoera, 278). Vanuit vrijzinnige kring is echter ook kritisch gereageerd, zoals blijkt uit een tweetal artikelen in: *Theologie en Praktijk. Tijdschrift voor de predikant* 10 (1950). A. de Wilde noemt acht kritiekpunten, met als eerste de samenstelling van de commissie die de opdracht kreeg om dit rapport samen te stellen. Hij stelt vast dat de synode het niet heeft aangedurfd om mensen bij elkaar te brengen die theologisch werkelijk van elkaar verschilden (129-137). Ook J. de Graaf wijst op het ontbreken van medewerkers van een meer uitgesproken vrijzinnige signatuur. Zijns inziens draagt het resultaat daardoor *niet de sporen van een worsteling met die Christocentrisch gerichte en Bijbels-personalistisch denkende vrijzinnigen, die toch tot een andere christologie ... een andere opvatting van het object van het geloof komen dan die, welke nu voor ons liggen* (61-67; citaat op 63).

²¹ *Fundamenten*, zie met name artikel 7 en de bijbehorende toelichting op 23v en 45v; citaat op 45v.

ter geen sprake²². Mijns inziens is vooral de stand van zaken gehandhaafd, dat wil zeggen de orthodox gereformeerde verzoeningsleer²³. Met nadruk wordt in de toelichting gezegd dat de offerdood van Christus niet zozeer het noodzakelijk gevolg was van het feit dat de mensen zo zondig waren dat ze Jezus Christus niet konden verdragen²⁴. Volgens de synode ging het vooral om een goddelijke noodzakelijkheid, omdat het 'Recht Gods' gehandhaafd moest worden dat door de mensen was geschonden. Of daarbij ook sprake geweest zou zijn van een *Umstimmung Gottes*, komt in de proeve niet aan de orde.

Met betrekking tot de discussie over de barmhartigheid en gerechtigheid vertolkt de synode mijns inziens het algemeen gevoelen uit die tijd dat deze beide elementen in God zodanig één zijn, dat het recht door de liefde wordt omsloten en niet omgekeerd. Zij wijst de subjectieve verzoeningsleer echter resoluut af omdat daarin alleen plaats zou zijn voor de liefde en niet voor het recht van God.

De synode lijkt met dit standpunt volstrekt voorbij te zijn gegaan aan de veranderde tijdsomstandigheden. De uitdrukking 'God is liefde' als samenvattende beschrijving voor het wezen van God was in de negentiende eeuw wel gebruikelijk onder moderne theologen, maar in ieder geval na de verschrikkingen van de eerste wereldoorlog werd daar veel genuanceerder over gedacht. Toch klonk telkens weer de vraag naar het subjectieve element van de verzoening, naar een benadering van het proces tot herstel van de relatie tussen God en mens vanuit de kant van de mens.

In de proeve is aan die vraag geen recht gedaan. Er wordt slechts beschreven wat er aan de kant van God moest gebeuren, waarbij de verzoening is voorgesteld als een min of meer afgesloten daad van Christus op Golgotha. De synode heeft niet met twee, maar met één woord over verzoening gesproken²⁵.

5.3 Schilder, Miskotte en Van Ruler

Na het wegvallen van de voormannen Kuyper en Bavinck in respectievelijk 1920 en 1921 traden er in de Gereformeerde Kerken in Nederland grote spanningen aan het licht. Deze spanningen leidden in 1926 tot de afscheiding dan wel afstoting van de Gereformeerde Kerken in Hersteld Verband. Deze breuk was een reactie op de

²² § 4.4, bij noot 206 en 228. Na Korff heeft ook Bolkestein gepleit voor het opheffen van *het oude alternatief: of een Anselmianse of een subjectieve opvatting* omdat zijns inziens in het woord van de verzoening het subjectieve en het objectieve elkaar treffen (*De verzoening*, 123). In de proeve wordt echter gekozen voor een 'anselmianse' opvatting. Het door Korff genoemde waarheidselement uit het derde type verzoeningstheorie, namelijk de overwinning op duivel, zonde en dood, komt apart aan de orde bij de beschrijving van Christus als koning (*Fundamenten*, 24v).

²³ Miskotte schrijft in zijn commentaar op artikel 7 van de proeve: *En zo horen wij hier, meer dan elders in dit geschrift, de oude klanken; onverkort en nauwelijks 'vertaald' ... Het riekt naar repris-tinatie* (*De kern*, 90).

²⁴ Dit lijkt gericht tegen een opvatting als van Korff, die juist niet wilde spreken van een goddelijk moeten (§ 4.4, bij noot 165v, 184 en 188v).

²⁵ Zie het slot van § 2.5 voor het 'met twee woorden' spreken over verzoening. Mijns inziens doet de proeve in de artikelen 11 en 12, waar het gaat om *schijnbare tegenspraken* tussen de rechtvaardig-verklaring van God in Christus en het geloof van de mens, ook weinig recht aan de fundamentele vraag naar het subjectieve element (*Fundamenten*, 28-30 en 49-51; citaat op 49).

uitspraak van de synode van Assen inzake de onfeilbaarheid van de Schrift. Daarin werd bepaald, op straffe van ontzetting uit het ambt, dat Gen. 2 en 3 letterlijk genomen moesten worden.

De neocalvinist Klaas Schilder (1890-1952) stemde van harte in met deze uitspraak van de synode²⁶. Toch behoorde hij niet tot de conservatieve theologen. Integendeel, hij trad in de jaren twintig op als één van de vernieuwers in de gereformeerde kerken, eerst als predikant en vanaf 1933 als hoogleraar aan de Theologische Hogeschool te Kampen. Zowel binnen als buiten de eigen kring werd hij erkend als scherpzinnig theoloog en origineel denker. Hij stond kritisch ten opzichte van tendensen van verstarring en vervlakking in zijn eigen kerkgemeenschap. Daarnaast stelde hij zich te weer tegen de toenemende invloed in Nederland van de dialectische theologie en in het bijzonder van Barth²⁷.

Zijn polemische wijze van optreden heeft een brede doorwerking van Schilders bijdrage aan de theologie verhinderd. Eventuele waardering voor nieuwe inzichten in publicaties van anderen verdwijnt al snel achter een scherpe afwijzing op grond van een afwijkend standpunt. Zeker na het conflict dat in 1944 heeft geleid tot de 'vrijmaking' van een deel van de Gereformeerde Kerken in Nederland, nam zijn invloed op de nederlandse theologie verder af²⁸.

Vanuit een intensieve, persoonlijke omgang met de Schrift heeft Schilder door middel van zijn publicaties de gereformeerden geestelijk voedsel willen geven. Tegelijkertijd trachtte hij hen te beschermen tegen de in zijn ogen breed om zich heen grijpende relativisering van het gezag van de Schrift²⁹. Het gezag en de betrouwbaarheid van de Schrift waren voor hem boven alle discussie verheven.

Net als de neocalvinistische wijsgeer Dooyeweerd³⁰, een eveneens op vernieuwing gerichte tijdgenoot, wilde Schilder niets weten van het dualistische denken. Hij wilde uitgaan van de bijbelse verkondiging inzake schepping, zondeval en verlossing³¹. Zoals Dooyeweerd sprak over een boven-wetenschappelijk uitgangspunt voor een werkelijk bijbelse theologie en een werkelijk christelijke filosofie,

²⁶ Voor de passage over Schilder is gebruik gemaakt van: Berkhof, 'Neocalvinistische theologie', 41v; Berkouwer, *ZenV*, 235-311; Bremmer, 'Schilder', 314-318; Dee, *Schilder*, 158-205; Meijering, *Een eeuw*, 73-86; Veenhof, 'Geschiedenis', 47-55 en Veldhuizen, *God en mens*.

²⁷ Schilder zou onder andere zeer kritisch zijn geweest ten aanzien van de barthiaanse en semi-barthiaanse literatuur omdat daarin sprake was van een onthistorisering van schepping, zondeval en verlossing (Brinkman, *Barth*, 137v).

²⁸ Berkhof spreekt over een combinatie van culturele moderniteit en gereformeerde scholastiek bij Schilder. *Beginnend met studies over boeddhisme, het sociale vraagstuk en literaire fenomenen, gevolgd door aanvallen op Barth en de zijnen, werd Schilders polemisch blikveld steeds enger, om zich tenslotte geheel te richten op Kuiper (veronderstelde wedergeboorte, gemene gratie) en op professoren van de V.U. ...* ('Neocalvinistische theologie', 41).

²⁹ Schilder verwijst regelmatig met instemming naar de serie *Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling*, het werk van neocalvinistische exegeten uit zijn tijd. Veenhof zegt in een terugblik op het werk van deze exegeten: *Ze waren sterk in de filologische analyse, maar de resultaten van de exegese stonden vanuit de dogmatiek niet zelden van te voren al vast* ('Het GTT ging een eeuw lang mee. Hoofdmomenten uit een geschiedenis van honderd jaar theologiseren', in: Stoker en Van der Sar, *Theologie*, 31).

³⁰ § 1.2, bij noot 22-25.

³¹ Net als Dooyeweerd stelt ook Schilder: *wie in de scheppingsleer mistast, die heeft en de leer der ellende en die der verlossing den schriftuurlijken diepgang verhinderd, voor goed* (*HC 1*, 219v).

zo sprak Schilder over een op Gods eigen Woord gebaseerd ‘geloofs-vóóroordeel’ waardoor hij zijn denken op beslissende wijze wilde laten bepalen³².

Schilder heeft in zijn omvangrijk oeuvre geen systematische bespreking gewijd aan de verzoening in Christus. Zijn trilogie over het lijden van Christus is vooral meditatief van aard³³. Voor het onderstaande heb ik met name gebruik gemaakt van zijn uit de laatste jaren van zijn leven stammende, niet voltooide commentaar op de *Heidelbergse Catechismus*³⁴. Volgens Berkouwer is aan deze grote, samenvattende publicatie van Schilder weinig aandacht besteed, terwijl daarin *toch het gehele spectrum van zijn werk aan de orde komt*³⁵. Dat laatste zal ongetwijfeld waar zijn, maar door de aard van dit werk en de daarin gevoerde polemieken is het erg fragmentarisch³⁶.

De structuur van dit commentaar wordt uit de aard der zaak bepaald door de vragen en antwoorden van de *Catechismus*. Met betrekking tot de verzoening richt Schilder zijn uitgebreide polemieken vooral tegen allerlei in zijn ogen niet schrift-getrouwe mannen als Socinus³⁷, Ritschl³⁸ en Korff³⁹. Met een variatie op Van Egmond ben ik geneigd te zeggen dat Schilder zo overtuigd was van de juistheid van de neocalvinistische visie op het borgtochtelijk lijden van Christus dat andere benaderingen van de verzoening voor hem bij voorbaat verdacht waren⁴⁰. Zijn eigen opvattingen sluiten nauw aan bij het gereformeerde gedachtegoed zoals dat aan de hand van Bavinck is besproken⁴¹. Opvallend is echter zijn aandacht voor de periode van de ‘oorspronkelijke schepping’ en voor de verantwoordelijkheid van de mens.

Schilder heeft in veel van zijn geschriften gewezen op de grote betekenis van de historiciteit van schepping en zondeval. Net als Bavinck is hij van mening dat de oorspronkelijke schepping bedoeld was om *langs lijnen van geleidelijkheid, door een evolutie ...* te komen tot een toestand van eeuwig-vastgelegde zaligheid⁴².

³² Berkouwer, *ZenV*, 238-240 en Veenhof, ‘Geschiedenis’, 48-50. Zie ook Schilder, *HC 1*, 187 en 192.

³³ *Christus in Zijn lijden. Overwegingen van het lijdensevangelie* (1930). Zie voor een beschrijving van deze trilogie: Dee, *Schilder*, 181-205.

³⁴ Het vierdelige commentaar *Heidelbergsche Catechismus* verscheen in de jaren 1947-1953 [*HC 1-4*].

³⁵ Berkouwer, *ZenV*, 235.

³⁶ Bremmer stelt zelfs dat men bij Schilder niet kan spreken van een eigen theologisch systeem (‘Schilder’, 317).

³⁷ Schilder, *HC 2*, 63-75, 253-256 *et passim*.

³⁸ Schilder, *HC 2*, 164-167.

³⁹ Schilder, *HC 2*, 261-263.

⁴⁰ Van Egmond heeft erop gewezen dat de verzoeningsleer in de gereformeerde kerken tot de jaren zestig nauwelijks ter discussie heeft gestaan: *iedereen is van het borgtochtelijk lijden van de Heer Jezus Christus volstrekt overtuigd en alleen wanneer Aulén met afwijkende ideeën komt wordt dat nog eens extra onderstreept* (‘Als in een donkere spiegel’, 170). Het woord ‘borgtochtelijk’ hangt samen met Heb. 7:22 “*in zoverre is Jezus ook van een beter verbond borg geworden*”. Zie ook noot 46 van deze paragraaf.

⁴¹ § 3.3.

⁴² Schilder, *Wat is de hemel?*, 50v; citaat op 50. Elders legt hij er grote nadruk op *dat het een onvergeeflijke fout is, het nog-niet-af-zijn van de geschapen wereld voor te stellen als een zondig zijn, een gevallen-zijn der wereld* (*HC 1*, 216). Zie ook Schilder, *HC 3*, 439 en Veldhuizen, *God en mens*, 78 en 301.

Op grond daarvan stelt hij dat men in de theologie methodisch zo te werk moet gaan, dat men met alle dogmatische onderwerpen teruggaat tot hetgeen was vóór de val⁴³. Zelf doet hij dat bijvoorbeeld met de term satisfactie.

Terwijl het in de theologiegeschiedenis gebruikelijk is om over satisfactie oftewel genoegdoening aan God te spreken ter compensatie van de gekwetste eer of het geschonden recht van God, spreekt Schilder over een 'satisfactie-gebod' waaraan de mens ook vóór de val moest voldoen: *wees gehoorzaam, heb geloof, wandel in de verbondsliefde, doe aan God genoeg*⁴⁴. Ook bij zijn bespreking van het werk van Christus wijst Schilder telkens terug naar de periode vóór de zondeval⁴⁵. Volgens hem kon het verzoenend werk slechts geschieden door de genoegdoening met het eigen bloed van Christus. Schilder houdt dan ook vast aan de satisfactieleer, door hem ook wel genoemd de 'veelgesmade bloedtheologie'⁴⁶. Maar tegelijkertijd vestigt hij er de aandacht op dat het bloed in het oorspronkelijk priesterschap, dat van vóór de val, geen rol speelde in de offerande. Primair in alle priesterdienst, vóór en na de val, is zijns inziens de offerande van dankbaarheid en lof⁴⁷.

Hoewel Schilder dus grote nadruk legt op de objectieve verzoening, die ons op initiatief van God in de rechtvaardigmaking door het bloed van Christus wordt geschonken, besteedt hij ook aandacht aan de zelfstandigheid en verantwoordelijkheid van de mens in zijn keuze tegenover God. Conform de gereformeerde theologie gaat hij uit van een dubbele predestinatieleer waarin enerzijds sprake is van Gods eeuwige verkiezing en anderzijds van diens eeuwige verwerping. Anders dan in de gereformeerde orthodoxie gebruikelijk was, ziet hij echter geen tegenstrijdigheid tussen die eeuwige keuze van God en de op een bepaalde tijd en plaats te maken keuze van de mens. Waarschijnlijk speelt daarin mee dat hij rekende met een oneindig kwalitatief verschil tussen God en de mens. Juist omdat hij heilshistorisch dacht, meende hij dat de tweevoudige predestinatie gerealiseerd moet worden in de geschiedenis van Gods verbond met de mens. Zoals Adam, naar de beschrijving in Gen. 3, eens voor de concrete keuze heeft gestaan om wel of niet te eten van de boom en daarmee ja of nee te zeggen tot God, zo is er zijns inziens óók heden plaats ... voor een 'eindeutig' kiezen vóór God en een 'eindeutig' kiezen tégen den Satan. Volgens Schilder doet de mens dat niet op eigen kracht, maar onder inwerking van Christus die gekomen is om

⁴³ Schilder, *HC 2*, 15 en 170v. Zie ook Dee, *Schilder*, 195v. Met name Noordmans en Miskotte zouden scherpe kritiek hebben geuit op Schilder vanwege zijn uitgangspunt dat men met alle theologische vragen terug moest gaan tot in het paradijs (Veldhuizen, *God en mens*, 92v).

⁴⁴ Schilder, *HC 2*, 15. Schilder lijkt hier een nadere uitwerking te geven van het zogeheten werkverbond waaraan ook Bavinck veel aandacht heeft geschonken (§ 3.3, bij noot 107v).

⁴⁵ Zie bijvoorbeeld Schilder, *HC 2*, 167-178 en *Christus*, dl. 1, 198.

⁴⁶ In *Christus* spreekt Schilder heel plastisch over het dopen van onze handen in het bloed van het zuivere paaslam om daarmee onze voorhoofden te tekenen en ons zo te vertonen *aan den God des Priesters, den God en Vader van onze Heere Jezus Christus* (dl. 1, 183-185; citaat op 185). Het bloed van Christus moet zijns inziens dus 'gericht' zijn op God. Ook in zijn polemieken tegen Korff onderstreept hij: *In de leer der voldoening komt de Borg naar God toe*. Schilder meent dat de betekenis van de bloedige offerande van Christus aan het zicht wordt onttrokken, wanneer er geen plaats is voor deze spits van de voldoeningsleer (*HC 2*, 262).

⁴⁷ Schilder, *HC 2*, 176. Zie ook § 3.3, bij noot 129 voor de mening van Bavinck dat het karakter van de offers door de zondeval veranderd is.

de zaligheid te bewerken die God vanaf de aanvang van de geschiedenis had bedoeld⁴⁸.

Het is te betreuren dat de neocalvinistische Schilder zijn opvatting over de kant van de mens in de heilsgeschiedenis niet betrokken heeft op de in zijn tijd gevoerde discussie over een objectief dan wel een subjectief verzoeningstype. Tegelijkertijd is het tekenend voor het verzuilde karakter van de nederlandse theologie⁴⁹ van die tijd dat Schilder geen aandacht heeft besteed aan het in de vorige paragraaf beschreven ‘gesprek’ over verzoening in de hervormde kerk. Blijkbaar was het in de tijd van de polemiek teveel gevraagd om over de grenzen van de eigen zuil heen waardering te hebben voor relevante aandachtspunten in de visies van anderen⁵⁰.

Kornelis H. Miskotte (1894-1976) heeft na zijn studie theologie in Utrecht van 1921 tot 1945 als hervormd predikant gewerkt. Als kerkelijk hoogleraar in Leiden had hij van 1945 tot aan zijn emeritaat in 1959 een ‘volle, bonte leeropdracht’ waarin naast dogmatiek ook christelijke ethiek, zendingswetenschap en kerkrecht waren opgenomen. Volgens hem ging het in zijn tijd in de dogmatiek niet meer om een alomvattend systeem waarin ook filosofische en natuurwetenschappelijke ideeën een plek moesten krijgen. Hij zag de dogmatiek vooral als een centrum van integratie, zonder welke de nieuwe vondsten en opvattingen van de oud- en nieuwtestamentische filologie en exegese alsook die van de dogmageschiedenis niet zouden doorwerken in de kerk en de cultuur. De dogmaticus moest zijns inziens dan ook geen specialist zijn, maar *een dirigent [die] den instrumentalisten [de kans geeft] in een orchestraal verband hun gaven te kunnen ontvouwen*⁵¹. Miskotte heeft weinig typisch dogmatische publicaties doen verschijnen. Zijn meest dogmatische geschriften zijn commentaren op belijdende teksten van de kerk⁵².

In plaats van een eigen theologisch systeem te ontwikkelen, heeft Miskotte vooral kennis genomen van en zich vaak ondergedompeld in volstrekt uiteenlopende denk-

⁴⁸ Schilder, *Wat is de hemel?*, 47-49; citaat op 47; HC 2, 172 en HC 4, 92-94. Zie ook Berkouwer, *ZenV*, 308v en Meijering, *Een eeuw*, 78v. Zie ook § 2.2, noot 20 en § 4.4, noot 146 en 229 voor respectievelijk de visie van Anselmus en van Korff op de mogelijkheid van de mens opnieuw te kiezen voor God, met hulp van Christus. Zie voor een recente en genuanceerde beschrijving van de verhouding tussen de eeuwige goddelijke verkiezing dan wel verwerping van de mens en de menselijke keuze voor of tegen God aan de hand van de *Dordtse Leerregels* en de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*: Brinkman, ‘Justification’, 88-97 en voor een aantal kritische opmerkingen bij de leer van de dubbele predestinatie bij Calvin: Brümmer, *Ultiem geluk*, 128-131.

⁴⁹ Zie § 7.1, bij noot 2 voor verzuiling.

⁵⁰ Ter illustratie wijs ik erop dat Schilders kritiek op Korff zich geheel toespitst op diens visie op de satisfactieleer. Hij laat echter buiten beschouwing dat zij beiden voor het verstaan van de verzoening groot belang hechten aan de historische lijn, zoals die in het Oude en Nieuwe Testament is getekend, en aan de rol van de mens (HC 2, 261-263).

⁵¹ Aldus Miskotte in zijn afscheidsrede in 1959 (‘De moderne dogmaticus’, 307 en 310-313; citaat op 313). Zie ook zijn *Als de goden zwijgen*, de laatste alinea van het voorwoord, en Rasker, *Hervormde Kerk*, 369.

⁵² G.G. de Kruijf noemt in zijn voorwoord op deel 11 van het *Verzameld Werk* van Miskotte (Kampen 1989, vii-ix) drie werken van Miskotte waarin hij zich met belijdenisgeschriften heeft bezig gehouden: *De apostolische geloofsbelijdenis* (1935), een voor Nederland bewerkte en van aantekeningen voorziene uitgave van Barths colleges over het *Credo*; *De blijde wetenschap* (1947), over zondag 1-12 van de *Heidelbergse Catechismus* en *De kern van de zaak* (1950), een toelichting bij *Fundamenten en perspectieven van belijden* (§ 5.1, bij noot 2 en § 5.2, bij noot 20-25). Ter aanvulling wijs ik erop dat Miskotte zelf één van de auteurs was van deze proeve van belijden.

werelden. Hoewel Karl Barth en de joodse filosoof en theoloog F. Rosenzweig (1886-1929) aan elkaar geen boodschap hadden, heeft hij hun werk met elkaar verbonden. *Hij concretiseert Barths streng theologische onderscheid tussen goddelijke openbaring en menselijke religie door een beschrijving van de drie grondvormen van godsdienst die hij bij Rosenzweig aantreft: heidendom, jodendom en christendom*⁵³.

Van meet af aan heeft Miskotte in zijn werk grote nadruk gelegd op de betekenis van het Oude Testament voor de inhoud en de relevantie van het christelijk geloof⁵⁴. In zijn proefschrift stelt hij dat zonder het Oude Testament de christelijke kerk een secte zou zijn gebleven. Anders dan Marcion, Socinus, Schleiermacher en Von Harnack bepleit hij de eenheid van het Oude en Nieuwe Testament⁵⁵. In zijn boek over de zin van het Oude Testament, getiteld *Als de goden zwijgen*, spreekt hij over 'het tegoe' van dat Testament⁵⁶. Hij is het dan ook niet eens met de conclusie van de oudtestamenticus Th.C. Vriezen die in diens *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament* (1954) stelt: *Vanuit deze belijdenis (der verzoening) is veel in het Oude Testament niet meer actueel, het is tot geschiedenis geworden, maar ook zo kan het ons nog oneindig veel leren*⁵⁷.

Uit de publicaties van Miskotte komt telkens weer naar voren dat de verzoening in Christus voor hem de kern is van het christelijk geloof. Verzoening is voor Miskotte een geloofsmysterie, een *ondenkbare en niet-in-te-voelen geheimzinnige transactie*, een wonder dat vanuit het middenveld van de openbaring terugwijst naar de schepping en vooruitwijst naar de voleinding⁵⁸. Miskotte pleit voor een duidelijk onder-

⁵³ J. Muis, 'K.H. Miskotte – De Naam in het midden', in: Beumer, *Zo de ouden*, 113-117; citaat op 115. Zie ook Berkhof, 'De hermeneutiek van Miskotte en het Oude Testament' (1980), in: Flesseman-van Leer, *Bruggen*, 197. A. Geense en H. Stoevesandt spreken over Miskotte als een *oorspronkelijke, zelfstandige, creatieve, allerm minst slaafse geest* die zichzelf ter beschikking heeft gesteld om het werk van Barth te interpreteren voor vele anderen die er zelf om allerlei redenen niet de toegang toe konden vinden (Voorwoord in deel 2 van het *Verzameld Werk* van Miskotte, Kampen 1987, 7). Zie § 4.2, bij noot 10-19 voor Barth.

⁵⁴ Berkhof, 'Levensbericht K.H. Miskotte', in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden*, 1976-1977, 95 en De Kruijf, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*, Baarn 1981, 29-31. De Kruijf stelt zelfs dat Miskotte een trilogie heeft geschreven over het Oude Testament: zijn proefschrift over het OT en het jodendom (zie volgende noot), *Edda en Thora. Een vergelijking van germaansche en israëlitische religie* (1938) over het OT en het heidendom en *Als de goden zwijgen* (1956) over het OT en het nihilisme (30).

⁵⁵ Miskotte, *Het Wezen der Joodsche Religie. Vergelijkende studie over de voornaamste structuren der Joodsche godsdienstphilosophie van dezen tijd*, Amsterdam 1932, 537-556; in het bijzonder 546. In zijn *Edda en Thora* (zie voorgaande noot) zegt hij: *De structuren der Thora zijn restloos de vooronderstellingen van het kerygma, de christelijke boodschap. Dat de inhoud dezer boodschap een andere is dan die van Mozes en de profeten sluit niet uit, dat zij zich beweegt in voorstellingen, woorden, verlangens en zekerheden, die nergens anders vandaan komen dan uit de sprake van het O.T. ...* (385).

⁵⁶ Zie Miskotte, *Als de goden zwijgen*, 141-229. Volgens Berkhof is dit boek fundamenteel geworden voor de latere ontwikkeling in Nederland (*Inleiding*, 93); zie ook De Jong, *Kerkgeschiedenis*, 408. Volgens F.H. Breukelman heeft Miskotte er bij herhaling op gewezen dat het Oude Testament nooit echt heeft gefungeerd als raam waarbinnen het apostolisch kerygma moet worden uitgelegd ('Miskotte's inspiratie: Tenach en dogmatiek'; in: Miskotte, *De weg der verwachting*, Baarn 1975, 37). Zie ook § 4.4, bij noot 156-158 voor de vaststelling van Korff dat maar weinig onderzoek is gedaan naar de betekenis van het Oude Testament voor het christelijk geloof.

⁵⁷ Miskotte, *Als de goden zwijgen*, 91.

⁵⁸ Miskotte, *De blijde wetenschap*, 71, 136 en 158; *De kern*, 90 (inclusief citaat) en 'Het verzoende leven', 305.

scheid tussen verzoening en verlossing. Hij acht het bijbelser om het woord verlossing te reserveren voor het toekomstig handelen van God in de voleinding der tijden⁵⁹.

Dit betekent niet dat Miskotte wil uitgaan van de klassiek christelijke visie op de geschiedenis van schepping – zonde – verzoening – voltooiing⁶⁰. Hij waarschuwt tegen een *te historische denktrant* bij het formuleren van ons geloof en ziet het als manco van de in 1949 verschenen synodale proeve van belijden⁶¹ dat daarin tezeer de historische lijn is gevolgd. Daardoor wordt eerst over de mens en diens zonde gesproken, zonder dat Christus zelfs maar wordt genoemd. Zijns inziens kan echter alleen in onmiddellijk verband met de verzoening over de zonde worden gesproken⁶².

In overeenstemming met de proeve van belijden betuigt ook Miskotte dat Jezus Christus, in de éénheid van zijn persoon en werk, priester is en dat Hij in zijn wezen de verbintenis van mens en God volbrengt. Vanwege de eerbied voor dit *binnenste heiligdom van het geloof* moeten volgens Miskotte beurtelings twee wegen worden begaan. De eerste weg is het laten spreken van de beelden en beeldreeksen uit de Schrift ten aanzien van de verzoening, zowel *elk voor zich* als *tezamen*. De tweede weg is het nastreven van een synthese tussen de *wettige accenten*, die in de loop van de kerkgeschiedenis bij de bezinning op de verzoening zijn gelegd⁶³.

Uiteindelijk gaat het volgens Miskotte in de verzoening echter niet om haar beschouwing maar om haar viering in het sacrament van het avondmaal, het sacrament van het nieuwe verbond waarin zijns inziens geen sprake meer is van een kloof tussen God en mens⁶⁴. Tot een eigen formulering van een ‘leer aangaande de verzoening’, waarin aan beide door hem bepleitte wegen recht wordt gedaan, komt Miskotte niet⁶⁵. Ook van een oudtestamentische onderbouwing is geen sprake.

Arnold A. van Ruler (1908-1970) heeft met name na de tweede wereldoorlog in de Nederlandse Hervormde Kerk een heel eigen positie ingenomen⁶⁶. Van 1933 tot

⁵⁹ Miskotte, *De blijde wetenschap*, 15 en 23. Zie ook ‘Het verzoende leven’, 302 en 305.

⁶⁰ § 1.2, bij noot 9v.

⁶¹ § 5.1, bij noot 2.

⁶² Miskotte, *De kern*, 34 en 40v. Zie ook *De blijde wetenschap*, 41 en 159v. Evenals Barth (§ 4.2, bij noot 13 en 16-18) en Noordmans (§ 4.3, bij noot 95-97 en 122v) meent ook Miskotte dat in het christelijk geloof vanuit Christus moet worden gedacht. Naast deze hoofdlijn in het denken van Miskotte, waarbij hij vanuit Christus spreekt over de schepping, moet er volgens Krijger een tweede lijn worden onderscheiden. Zijns inziens heeft Miskotte in zichzelf voortdurend strijd geleverd tegen de gedachte van Marcion dat deze wereld met al haar leed niet door de ware God is geschapen (*De tragiek*, 104v). Zie § 1.2, noot 14 voor Marcion.

⁶³ Deze twee wegen kunnen worden samengevat onder de termen *bijbelwetenschap* en *dogmengeschiedenis*, de pijlers van de dogmatiek zoals Miskotte die beschreef in zijn afscheidsrede (‘De moderne dogmaticus’, 312).

⁶⁴ Zie zijn bespreking van artikel 7 van de proeve: Miskotte, *De kern*, 89-99; citaten op 92.

⁶⁵ Wel wijst Miskotte er in een soort *post scriptum* op dat het priesterlijk werk van Christus, wanneer het doorzichtig wordt tot op God, een koningsdaad bij uitnemendheid is. Verzoening is zijns inziens een gebeuren op aarde, maar tegelijkertijd een gebeuren in God. *Zo regeert de Heer, dat Hij van de orde en het recht niet wijkt, maar evenwel uit de diepten van Zijn eeuwig voornemen nieuwe wegen schept, wegen, die Hij-zelf gaat, wegen, waarop het gans-andere openbaar wordt, de genade, de gratie, de nabijheid-in-de-dood en in de verdoemenis, de dienst van de Koning als slaaf, van de Rechter als gedaagde, van de Schepper als verworpene* (*De kern*, 98v; citaat op 99).

⁶⁶ Voor de passage over Van Ruler is gebruik gemaakt van: *Woord en werkelijkheid*; Van de Beek, *Van Verlichting*, 99-103; Van Hoof, *Intermezzo*; Immink, ‘Openbaring’, 165-182; Meijering, *Een eeuw*, 118-133 en Rasker, *Hervormde Kerk*, 312v.

1947 werkte hij als predikant en in 1947 promoveerde hij te Groningen. In datzelfde jaar werd hij benoemd als kerkelijk hoogleraar in Utrecht, waar vanaf 1952 dogmatiek tot zijn leeropdracht ging behoren.

Van Ruler staat met name bekend om zijn aandacht voor de pneumatologie en de theocratie. In de periode van de 'wederopbouw' heeft zijn pleidooi voor een organische verbinding van kerk en staat niet alleen geleid tot het oprichten van de Protestantse Unie, maar ook doorgewerkt in de nieuwe kerkorde van 1951. Kerstening van het volksleven zag hij als de grote opgave van de kerk. Mede door zijn toedoen werd in de kerkorde het artikel over het apostolaat geplaatst vóór het artikel over het belijden.

Een 'speelse' dwarsligger is Van Ruler wel genoemd, omdat hij vaak inging tegen de op een bepaald moment gangbare mening. Zijn kritiek richtte zich afwisselend op de verschillende theologische stromingen, van links tot rechts, en soms ook op door hemzelf ingenomen standpunten. Deze manier van optreden lijkt vooral bedoeld te zijn geweest als stimulans tot aanhoudend kritisch denken⁶⁷.

In zijn jeugd gestempeld door het gereformeerd piëtisme⁶⁸ en als student sterk beïnvloed door Karl Barth⁶⁹, heeft Van Ruler als dogmaticus een zelfstandig theologisch concept ontworpen⁷⁰. Een concept dat door hem was bedoeld als fundament voor het christelijke leven. Zijns inziens is de wereld *het eigenlijke terrein, waar de naam Gods wil wonen*⁷¹. Daar richt God tekenen op van zijn komende Koninkrijk. Van Ruler spreekt over dat Koninkrijk in een trinitarisch perspectief, waarbij hij vooral aandacht schenkt aan het werk van de Geest⁷².

Hoewel Van Ruler met overtuiging zijn eigen visie op de christelijke geloofsleer in woord en geschrift heeft uitgedragen, was hij zich bewust van de beperkingen van de logische denkwegen die in de theologie worden bewandeld. Zijns inziens is het van groot belang dat het denken zich telkens weer laat corrigeren door de werkelijkheid van het bestaan en door het evangelie. *De logica moet gebroken worden door het historische evangelie, dat ons in de veelvoudige, ondoorgrondelijke werkelijkheid van het heil en de existentie dompelt. Er is meer werkelijk dan denkbaar is, althans voor een zondaar*⁷³. Toch ging zijn hart uit naar systematiseren en hij

⁶⁷ Zie bijvoorbeeld Van Ruler, 'De mens', 67.

⁶⁸ Bevindelijkheid en mystiek hebben een blijvende rol gespeeld in het leven en denken van Van Ruler, ook al heeft hij zich genoodzaakt gezien zware kritiek uit te oefenen op de orthodoxie; zie bijvoorbeeld zijn 'Ultra-gereformeerd', 98-163.

⁶⁹ Zie voor zijn latere afwending en afwijzing van de theologie van Barth: Meijering, *Een eeuw*, 119v en 125-130.

⁷⁰ Volgens Rasker had Van Ruler *nog een boek over de pneumatologie willen schrijven, waarin de gehele vrucht van zijn denken zou zijn samengevat* (*Hervormde Kerk*, 313). Vanwege het ontbreken van zo'n overzichtswerk heb ik voor de bestudering van zijn visie op verzoening in relatie tot schepping, val en voleinding ook gebruik gemaakt van de talrijke artikelen die verzameld zijn in zijn *Theologisch Werk*, dl. 1-6. Daarin trof mij de consistentie in zijn theologische opvattingen door de jaren heen; zie daarentegen Van Hoof die meent dat er in Van Rulers werk naast continuïteit vooral sprake is van een grote mate van discontinuïteit (*Intermezzo*, 7, 10, 279v en 287v).

⁷¹ Van Ruler, *Religie*, 10. Zie ook *Die christliche Kirche* waar hij schrijft *daß es dem lebendigen Gott noch stets allein um die Erde zu tun ist* (33).

⁷² Al in zijn proefschrift uit 1947 heeft Van Ruler gepleit voor *een veel breederen aanvat van de pneumatologie* dan gebruikelijk was (*De vervulling*, 127).

⁷³ Van Ruler, 'Ultra-gereformeerd', 105v; citaat op 106.

daagde zijn lezers uit om kritisch met hem mee te denken bij zijn ‘reuzenzwaai aan de (dogmatische) rekstok’⁷⁴.

Op één *theologoumenon* oftewel theologische opvatting heeft Van Ruler veel kritiek gekregen, namelijk op zijn these dat de incarnatie van de Zoon van God een noodmaatregel, een intermezzo is dat in het *eschaton* ongedaan gemaakt zal worden. Deze stelling, waarin hij naar eigen zeggen helemaal op zichzelf staat⁷⁵, komt in veel van zijn publicaties direct of indirect aan de orde. Ze blijkt alles te maken te hebben met zijn opvattingen over de schepping, de val, de verzoening door het offer van Christus, de inwoning van de Heilige Geest en de herschepping van de wereld in het komende Rijk van God. De verzoening komt veelvuldig ter sprake. *Het is eentonig om telkens weer op dit punt* [sc. het werk der verzoening] *terug te komen. Maar de waarheid van de verzoening is inderdaad het hart van de christelijke leer*⁷⁶.

In het theologisch concept van Van Ruler speelt het Oude Testament een prominente rol, zoals onder andere blijkt uit zijn bundel *Religie en politiek* (1945), zijn proefschrift *De vervulling van de wet* (1947) en zijn boek *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (1955). Uitgangspunt voor zijn proefschrift was dat men niet tot de kern des heils, tot de waarheid van de verzoening zal ... kunnen naderen, als men geen zuivere begrippen heeft van wat dat is: vervulling van de wet⁷⁷.

Zijns inziens is de boodschap van het Nieuwe Testament dat de verzoening eens en voorgoed is geschied door het offer van Jezus Christus. Het kruis is volgens hem schuld en verzoening tegelijk. *Dóórdat de mensch zich vergrijpt aan de wet Gods en schuldig wordt, wordt het kruis opgericht en geschiedt de verzoening*⁷⁸. Maar om te verstaan wat die verzoening is, moet men zijns inziens vooral teruggaan naar de ceremoniële wetgeving in het Oude Testament, bijvoorbeeld naar het boek Leviticus. Hij beschrijft het offer van de Messias als de historische daad van God, als de grote ceremonie, als de cultus van de liefde van God op aarde⁷⁹.

Waarschijnlijk in samenhang met zijn belangstelling voor het Oude Testament heeft Van Ruler ook veel aandacht voor de geschiedenis. De historische lijn van de schepping naar het te voltooien Koninkrijk van God, het historisch karakter van het werk van Christus van de incarnatie tot en met diens wederkomst, maar ook de historiciteit van het ‘tijdruimtelijke leven’ komt veelvuldig aan de orde. Net als

⁷⁴ Van Ruler, ‘De verhouding’, 173.

⁷⁵ Van Ruler, ‘Methode’, 66. Moltmann meent echter dat Van Ruler in dezen Calvijn navolgt en vervolgens radicaliseert (‘Theocratie’, 82v). Elders schrijft Van Ruler zelf dat zijn stelling over het intermezzo van de incarnatie *consequent in het perspectief ligt van de Reformatie en haar interpretatie van het evangelie, de existentie en het zijn* (‘De verhouding’, 172). Berkouwer veronderstelt dat Van Ruler zich met het concept van het messiaanse intermezzo vooral heeft afgezet tegen het christomonisme van Barth (*WChr.*, 239).

⁷⁶ Van Ruler, *De vervulling*, 330, noot 11.

⁷⁷ Van Ruler, *De vervulling*, 13.

⁷⁸ Van Ruler, *De vervulling*, 535. Ondanks de eenmaligheid van het offer van Christus gaat zijns inziens het proces van kruisigen en verzoenen alle eeuwen door omdat de mens zich telkens weer vergrijpt aan de wet van God. Zie ook ‘De betekenis’, 144.

⁷⁹ Van Ruler, *De vervulling*, 13v. Zie ook ‘De betekenis’, 134 en 137v en *Die christliche Kirche*, 78v en 83.

Schilder gaat ook Van Ruler uit van de dubbele predestinatie⁸⁰, van de fundamentele beslissing die in de raad van God is genomen over het wel en wee van de mens, en van het uiteindelijke oordeel dat God zal vellen. Daartussen ligt ook volgens hem echter de tijd waarin de mens een beslissing moet nemen, een beslissing die voor eeuwig geldt⁸¹. Daarom ligt zijns inziens in de mens een knooppunt in het heilsproces⁸². Om de vraag te kunnen beantwoorden *hoe ik als enkele mens in het heden deel krijg aan het heil van God in Christus*, acht hij het noodzakelijk niet alleen christologisch, maar ook pneumatologisch te denken⁸³.

Van Ruler lijkt zich niet te hebben gemengd in de discussie die in de tweede helft van de jaren veertig is gevoerd over de juridische leer van de verzoening door voldoening⁸⁴. In 1941 had hij echter al geschreven dat volgens hem de christelijke kerk terecht nooit rust heeft gevonden in deze leer omdat zij, evenals haar mystieke tegenpool, het gevaar in zich draagt van eenzijdigheid. Hij vindt het echter van belang van beide opvattingen hoog op te geven⁸⁵.

Zijns inziens heeft de reformatie, in het spoor van Anselmus, de zonde niet zo zeer verstaan als duistere macht maar vooral als schuld van de mens tegenover God. In de reformatische christologie zou daarom alle nadruk liggen op het eenmalige, plaatsvervangende werk van Christus dat op Golgotha is geschied ter verzoening van de schuld. De spits van deze verzoening is zijns inziens gericht op God, juist omdat de mens ten opzichte van God schuldig staat. Tegelijkertijd voegt hij daar echter aan toe: *hoe 'anselmiaanser' men denkt over het heil in Christus des te meer is een eigen relatief zelfstandige pneumatologie nodig*⁸⁶.

Naast het volbrachte werk van Christus door wie onze schuld is verzoend, moet daarom ook aandacht worden besteed aan de inwoning van de Heilige Geest die ons met Christus wil doen leven voor het aangezicht van God. Deze denkwijze, die hij mystiek noemt, zou ons doen beseffen dat het God zelf is *die in den messias op de wijze van den Geest in het vleesch tegenwoordig en met de existentie bezig is*⁸⁷. Christologisch gaat het volgens Van Ruler om de schuld van de zondaar en de toorn van God die door het plaatsvervangend offer van de Zoon zijn teniet gedaan. Dit noemt hij verzoening in de zin van *expiatio* en *placatio*. Door het werk van de Heilige Geest wordt dit offer aan ons voltrokken en worden God en mens in de heiliging en verheerlijking *met elkáár* verzoend. Pneumatologisch noemt hij dit het offer van de *reconciliatio*, *sanctificatio* en *glorificatio*⁸⁸.

⁸⁰ Van Ruler, 'De mens', 83. In 'Ultra-gereformeerd' heeft hij echter forse kritiek geuit op de *predestinatie-idee* (104-106 en 159v). Zie bij noot 48 van deze paragraaf voor de visie van Schilder.

⁸¹ Van Ruler, 'Bijbelse toekomstverwachting', 229 en 'Hoe waardeert', 13.

⁸² Van Ruler, 'Structuurverschillen', 182.

⁸³ Van Ruler, 'Hoofdlijnen', 9 en 29.

⁸⁴ § 5.2, met name bij noot 9-13.

⁸⁵ Van Ruler, 'Jezus', 152.

⁸⁶ Van Ruler, 'Hoofdlijnen', 11v; citaat op 11. Zijns inziens heeft de reformatie serieus aandacht geschonken aan de pneumatologie. Zie ook 'De zonde', 52 en 55 en *De vervulling*, 98.

⁸⁷ Van Ruler, *De vervulling*, 215v. Elders spreekt hij van de levende God die *zijn mensinkinderen van onder de heerschappij van de demonen, de zonde en dood vandaan haalt* ('Hoe waardeert', 12).

⁸⁸ Van Ruler, 'Structuurverschillen', 182v. Zie ook *De vervulling*, 213-216. Immink zegt dat wat Van Ruler in de christologie plaatsvervanging noemt, in diens pneumatologie theonome reciprociteit heet. Het is een door God gewekte wederkerigheid, waardoor de mens zich, met zijn volledige

Naast verzoening dóór en mét Christus spreekt Van Ruler ook nog over verzoening ín Christus. Hij illustreert dit ‘in Christus’ aan de hand van het sacrament van het avondmaal, waarin op een onnavolgbare wijze zowel de afstand van de mens tot Christus als de nabijheid tot Hem samenkomen in wat hij noemt een sacramentele unie. God zou zijn kinderen op aarde het sacrament hebben gegeven *om zich in deze raadselen te oefenen*⁸⁹.

Dat er in het christelijk geloof zoveel aandacht wordt besteed aan de verzoening, zegt volgens Van Ruler niets over de kwaliteit van de schepping. De schepping is zijns inziens goed gemaakt en behoeft geen verlossing. Van de zonde is verlossing nodig en daarmee ook van de dood en de duivel, die als gevolg van de zonde heersen in het leven en samenleven van de mens. *Het eigenlijke kwaad steekt alleen maar in de mens, ... bestaat in zijn zondaar zijn*⁹⁰. Hoe vreselijk de realiteit van de zonde ook is, ze is secundair in de schepping van God. En daarom is er *verlosbaarheid*⁹¹.

Tegelijkertijd betekent dat volgens Van Ruler dat de verzoening secundair is en niet het hoogste doel in de schepping van God. Het draait in het Nieuwe Testament wel om kruis en opstanding van Christus, maar het gaat, net als in het Oude Testament, om het leven tot eer van God. *Das Doxologische ist mehr als das Soteriologische*⁹²! Tegen deze achtergrond spreekt hij over het verlossingswerk in Christus als een noodmaatregel die nodig was opdat de schepping weer voor het aangezicht van God zou kunnen bestaan⁹³.

Volgens Van Ruler vormt de zonde van de mens de aanleiding tot de incarnatie van de eeuwige Zoon van God. Onder verwijzing naar de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters in Mt. 21 stelt hij echter dat God die menswording zo lang mogelijk heeft uitgesteld, maar dat uiteindelijk het Rijk van God in Christus en zijn offer een vaste plaats op aarde heeft gekregen⁹⁴. In een poging het mysterie

instemming, laat vervangen door de middelaar (‘Openbaring’, 170). Volgens Van de Beek hanteerde Van Ruler de stelregel: ‘altijd met twee woorden spreken’ (Van Verlichting, 100). Inzake de verzoening lijkt dit te betekenen: christologisch én pneumatologisch, maar het zou ook samengevat kunnen worden onder de termen *expiatio* en *reconciliatio* (§ 1.3, bij noot 34). Zie ook het slot van § 2.5 voor het ‘met twee woorden’ spreken over verzoening.

⁸⁹ Van Ruler, ‘Jezus’, 153. Zie voor de waarde die hij toekent aan het sacrament van het avondmaal ook: *De vervulling*, 106; ‘De verhouding’, 173 en ‘Structuurverschillen’, 183.

⁹⁰ Van Ruler, ‘De verhouding’, 164. Zie ook ‘De andere zijde van het vraagstuk van de natuurlijke theologie’ (1959), in: *ThW 6*, 42 en *Menselijkheid*, 9. In *Ik geloof* schrijft hij: *De dood is de straf op de zonde. Niet een willekeurige straf. Maar de wezenlijke. De dood is het weggedaan worden van voor het aangezicht van God. De zonde is het niet voor het aangezicht van God willen staan. De dood is daarom, om zo te zeggen, het uiteindelijk gelukken van de zonde* (94).

⁹¹ Van Ruler, ‘De zonde’, 57. Van Ruler staat met deze visie lijnrecht tegenover Noordmans (§ 4.3, bij noot 98-105).

⁹² Van Ruler, *Die christliche Kirche*, 45v; citaat op 46, noot 47; 64v en 82v. Zie ook *Ik geloof*, 29; ‘De zonde’, 52-57 en Immink, ‘Openbaring’, 168v.

⁹³ Van Ruler, ‘De verhouding’, 165. Elders schrijft hij: *In Jesus Christus ... wird nur – excusez du peu! – die Schuld versöhnend getragen und alles Bestehende vor Gottes Angesicht gerettet* (*Die christliche Kirche*, 64). Wellicht ten overvloede wijs ik erop dat ook in de redenering van Anselmus het kunnen realiseren van Gods bedoeling met mens en wereld een belangrijk argument is in diens stelling dat God in reactie op de zonde heeft gekozen voor satisfactie door de God-mens en niet voor straf (§ 2.2, bij noot 32-37).

⁹⁴ Van Ruler, *Die christliche Kirche*, 64v en 72. Ook Heering (§ 4.3, noot 64) en Korff (§ 4.4, noot 164-166) hebben naar dezelfde gelijkenis verwezen, maar dan vooral om aan te geven dat God niet had verwacht dat de mensen zijn Zoon zouden ontzien.

van het kruis te omschrijven, zegt hij: *de middelaar geeft God radicaal gelijk, hij buigt onder het oordeel, hij draagt de vloek, dat kan hij alleen, hij doet het dan ook in onze plaats*⁹⁵. Toch is het werk van Christus volgens Van Ruler niet beperkt tot diens komst op aarde en zijn leven, lijden en sterven. De opstanding is zijns inziens veel belangrijker dan het kruisoffer, omdat daarin blijkt dat de zonde is weggedaan, de dood is overwonnen en het gehele leven is overgezet uit het eeuwige verderf naar het eeuwige leven⁹⁶.

In het kader van het messiaanse intermezzo spreekt Van Ruler ook regelmatig over de hemelvaart van Jezus. In de hemel heerst Jezus als koning aan de rechterhand van God. Maar dat is nog een heersen in het vlees. *De koning is nog priester ... Zijn heerschen vanuit den hemel is en blijft een heerschen vanaf het kruis*. En dat betekent zijns inziens ook dat in de hemel het offer permanent wordt opgedragen aan de Vader en dat de bemiddeling in de zin van voorspraak permanent geschiedt. De wederkomst van Christus zal volgens Van Ruler samenvallen met de voleindiging van zijn koninklijk ambt. Dan zal Christus zich onderwerpen aan het koningschap van God. De tijd van de genade is dan niet alleen vol-eindigd, maar ook be-eindigd: de tijd van de heerlijkheid breekt aan⁹⁷. Het intermezzo van de incarnatie van Christus wordt ongedaan gemaakt en ook de inwoning van de Heilige Geest houdt op: de drieënige God is alles in allen⁹⁸.

Van Ruler laat er geen twijfel over bestaan dat het verlossingswerk van Christus zijns inziens meer bewerkt dan alleen een terugkeer tot de oorspronkelijke schepping. De zonde zelf en de manier waarop zij in de verzoening en heiliging wordt overwonnen, maken dat het *eschaton* meer is dan het *proton*⁹⁹. Hij wil echter niet spreken over een nieuwe schepping, maar over herschepping omdat het zou gaan om een nieuwe start van de oude schepping. Door de dood heen wordt de oude schepping gered¹⁰⁰.

Enerzijds zegt Van Ruler dat in Jezus Christus en met name in zijn opstanding het *eschaton* al is aangebroken¹⁰¹. Anderzijds benadrukt hij dat er pas in het *eschaton* werkelijke verlossing zal zijn in de drievoudige zin van verzoening van de schuld, van verzoening van de toornende God met de zondige mens en van bevrijding van de totale geschapen werkelijkheid van alle vormen van het verderf. De verlossing heeft niet alleen persoonlijke en existentiële, maar ook kosmische

⁹⁵ Van Ruler, *Ik geloof*, 90v. In het voorafgaande had Van Ruler al zo'n acht perspectieven de revue laten passeren waaronder christenen naar het mysterie van het lijden van Jezus hebben gekeken (81-83).

⁹⁶ Van Ruler, *Ik geloof*, 29 en 'Jezus', 154. Zie ook 'Nieuwe vragen', 162.

⁹⁷ Van Ruler, *De vervulling*, 103-108; citaat op 104 en 'De zonde', 52. Zie ook 'De betekenis', 140.

⁹⁸ Van Ruler, 'Hoofdlijnen', 40 en 'De betekenis', 139. Van Hoof stelt mijns inziens dan ook ten onrechte dat er bij Van Ruler sprake is van een *trinitarisch intermezzo* en dat diens theologie gekenmerkt wordt door een patrimonisme (*Intermezzo*, 70 en 285).

⁹⁹ Van Ruler, 'De verhouding', 170v. Zie ook 'De mens', 75 en 79. In § 2.2, noot 43 is gewezen op een vergelijkbare mening van Abaelardus. Moltmann en Van Hoof menen echter dat het *eschaton* voor Van Ruler niets anders is dan de *restitutio in integrum* (respectievelijk 'Theocratie', 83 en *Intermezzo*, 81v). Zie ook Veldhuizen, *God en mens*, 302.

¹⁰⁰ Van Ruler, 'De verhouding', 168; *Ik geloof*, 76 en 'Hoe waardeert', 12. Zie ook Meijering, *Een eeuw*, 131.

¹⁰¹ Van Ruler, 'De verhouding', 167.

afmetingen¹⁰². De zonde zal niet meer zijn. Dan is er, aldus Van Ruler, *alleen de drieënige God en het naakte zijn van de geschapen dingen in hun tegenover als het tegenover van de wederzijdse vreugde*¹⁰³. Het onderscheid oftewel de tweehed van Schepper en schepping blijft zijns inziens gehandhaafd omdat de schepping als zodanig niets met de zonde te maken heeft. Door de macht van de trouw van God wordt het oorspronkelijke doel van de geschapen werkelijkheid bereikt: het zijn, het bestaan voor het aangezicht van God¹⁰⁴.

De incarnatie van Christus is echter nog niet opgeheven. Wij hebben van doen met de tussentijd tussen *proton* en *eschaton*, de geschiedenis van het 'tijdruimtelijke leven', de geschiedenis waarin Jezus Christus en daarmee het Rijk van God op aarde is verschenen. Van Ruler hamert erop dat in het denken over de zin van het zijn en van de geschiedenis niet alleen met God en de mens moet worden gerekend, maar ook met de wereld als Rijk van God. Het besef dat God een eeuwig welbehagen heeft in zijn wereld, zou ons zijns inziens zozeer kunnen vervullen dat ook wij 'welgevallen' krijgen in het bestaan als zodanig. Natuurlijk, dan is er de dankbaarheid voor de genade en voor het heil dat God ons in Christus schenkt. Maar er is ook de doorwerking van het Koninkrijk in ons leven hier en nu door het werk van de Heilige Geest. Het gaat om de inschakeling van de mens in het handelen van God in de werkelijkheid van het heden¹⁰⁵. Gesteld in de vrijheid worden we geroepen om te leven naar Gods wet: *'Doe dit en gij zult leven'*¹⁰⁶.

Van Ruler noemt het Oude Testament de eigenlijke Bijbel waarin wordt beschreven wat God met de mens en de wereld voor ogen heeft¹⁰⁷. Omdat de mens niet in staat is gebleken daaraan te voldoen en ook de schuld van de zonde niet ongedaan kon maken, moest de Christus komen om in zijn plaats te staan¹⁰⁸. De vraag naar de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament wordt volgens Van Ruler dan ook beslist in de verzoeningsleer¹⁰⁹.

In de plaats van de vele vormen en wegen van verzoening die in het Oude Testament worden beschreven, is zijns inziens eens en voorgoed de éne weg van de plaatsvervangende verzoening in Christus gekomen. De consequentie van deze weg is echter dat het oudtestamentische tegenover van God en mens *im Gottmenschen*

¹⁰² Van Ruler, 'Hoofdpijnen', 40 en 'Hoe waardeert', 12v; citaat op 13. Hoewel Van Ruler zegt verbijsterd te zijn door een passage in het werk van Korff inzake de verhouding tussen openbaring en verzoening (*De vervulling*, 98), blijkt hij met betrekking tot de drievoudige zin van de verlossing heel dichtbij diens visie te staan (zie ook het slot van deze paragraaf).

¹⁰³ Van Ruler, 'Hoofdpijnen', 28. Zie ook *Die christliche Kirche*, 82.

¹⁰⁴ Van Ruler, *De vervulling*, 56-59; 'Hoofdpijnen', 28; 'De mens', 76v en 'Hoe waardeert', 13. Zie ook Immink, 'Openbaring', 169 en 173v. Van Ruler spreekt met enige regelmaat over de (totale) geschapen werkelijkheid en over kosmologische aspecten. Hij doelt daarbij echter vooral op de aarde, waar de zonde van de mens zoveel schade heeft berokkend en berokkent.

¹⁰⁵ Van Ruler, 'De verhouding', 165-171. Zie ook 'Bijbelse toekomstverwachting', 228; *Ik geloof*, 29; 'De betekenis', 137 en 'De mens', 79.

¹⁰⁶ Van Ruler, 'De betekenis', 142

¹⁰⁷ Van Ruler, *Religie*, 123-149. Zie ook *Die christliche Kirche*, 68 en 82. Berkhof schrijft dat Van Ruler, meer nog dan Miskotte, het Oude Testament als een boodschap-in-zichzelf heeft verstaan (*Inleiding*, 93v).

¹⁰⁸ Van Ruler, *Menselijkheid*, 9v. Zie ook *Ik geloof*, 82v.

¹⁰⁹ Van Ruler, *Die christliche Kirche*, 37, noot 16.

aufgehoben zu sein scheint. In het offer op Golgotha zou men niet meer kunnen spreken van een echte ontmoeting tussen God en zijn volk¹¹⁰. Pas door het werk van de Geest kan de mens deel krijgen aan de verzoening. Maar, zoals gezegd, de betekenis en de kracht van het werk van Christus kan volgens Van Ruler alleen worden uitgedrukt in de oudtestamentische taal van de mozaïsche offerdienst. Christus heeft volbracht wat de mens had moeten doen, namelijk leven overeenkomstig de gehele wet van God. Maar ook heeft Hij de vervulling van de wet gerealiseerd door de verzoening van de schuld¹¹¹.

Omdat de vervulling van de wet door Christus in Israël is geschied, moeten de volkeren der aarde volgens Van Ruler in Israël worden ingelijfd om in het Koninkrijk, in het recht en in de wet van God te worden gesteld¹¹². De christenvolkeren zouden dan ook niet zozeer gezien moeten worden als *corpus christianum*, maar als incidentele herhalingen van het volk Israël waarin het werk van God wordt voltrokken. *Het geheim der geschiedenis ligt in de verzoening van de schuld. Zij is een worsteling Gods en worsteling der mensen met het raadsel van de zonde*. God zou worstelen met de schuld om haar weg te krijgen en wij om haar te erkennen¹¹³.

Het bestuderen van het Oude Testament als geheel acht Van Ruler van belang om te weten te komen 'wat' Jezus Christus is¹¹⁴. Een volledige, zelfstandige exegese van het Oude Testament kan zijns inziens een heilzame invloed uitoefenen op de christelijke dogmatiek en in het bijzonder op de christologie¹¹⁵. Zelf gaat hij echter niet over tot een beschrijving, laat staan tot een exegese van de oudtestamentische gegevens die hij van belang acht ter onderbouwing van zijn visie op verzoening. En dat terwijl de dogmatiek naar de mening van Van Ruler toch *voor al haar stellingen het schriftbewijs heeft te voeren*¹¹⁶. Ook in zijn onderstreping van het belang van de mozaïsche offercultus voor het verstaan van de verzoening in Christus is hij weinig concreet.

Uit de publicaties van Van Ruler blijkt dat hij zich met een breed spectrum van noties en vragen uit de dogmatiek heeft beziggehouden. In zijn stofbehandeling valt op dat hij probeert om telkens vanuit een ander perspectief de hoofdzaken van het christelijk geloof te benaderen. Zijn opvatting dat God vreugde heeft of in ieder

¹¹⁰ Van Ruler, *Die christliche Kirche*, 48v; citaat op 49.

¹¹¹ Van Ruler, *De vervulling*, 330, 406 en 490v. Deze beschrijving doet sterk denken aan de dubbele eis die volgens Bavinck aan Christus is gesteld: *satisfactio en obedientia* (§ 3.3, bij noot 110).

¹¹² Van Ruler, *De vervulling*, 408. Zie ook *Die christliche Kirche*, 79 en 83v.

¹¹³ Van Ruler, 'De betekenis', 140; *Die christliche Kirche*, 33 en *De vervulling*, 408 (inclusief citaat). Ook in dit verband gebruikt Van Ruler twee woorden (zie noot 88 van deze paragraaf): *verzoening en schulderkennis*, die zijns inziens in de liefde van God één blijken te zijn. In de praktijk van het leven betekent dat volgens hem dat het ceremoniële en het ethische onontwaarbaar zijn samengeknoot (*De vervulling*, 406v).

¹¹⁴ Van Ruler, *Religie*, 129. Beker en Hasselaar beschrijven de visie van Van Ruler als volgt: wie *Jezus is, staat te lezen in het Nieuwe Testament*; wat *Jezus als Messias (dus ambtelijk) is, staat in het Oude Testament* (*Wegen*, dl. 3, 179). Zie ook Van Ruler, *Religie*, 126.

¹¹⁵ Van Ruler, *Die christliche Kirche*, 77; zie ook 67v. Elders heeft hij gezegd dat het van belang is dat exegeten en systematici elkaar concreet en praktisch gaan verstaan. Hij acht het betreurenswaardig dat er nauwelijks gemengde gezelschappen bestaan waarin deze groepen op puur wetenschappelijk niveau met elkaar aan de slag gaan ('Methode', 99).

¹¹⁶ Van Ruler, *De vervulling*, 8 en 461, inclusief citaat.

geval wil hebben in de geschapen werkelijkheid, verklaart mijns inziens niet alleen Van Rulers betrokkenheid op kerk en maatschappij, maar ook zijn streven om aan tijdgenoten duidelijk te maken waar het in het geloof om gaat.

Hoewel hij niet bij een bepaalde richting ingedeeld wilde worden, meen ik dat er sprake is van grote verwantschap met het gedachtegoed van de gereformeerde traditie. Evenals Bavinck, Korff en Schilder maakt ook Van Ruler nadrukkelijk onderscheid tussen de oorspronkelijke schepping en de door de zonde aangetaste wereld. Allen gaan uit van een lineaire geschiedsopvatting en niet, zoals Barth en Noordmans, van Christus als het midden der geschiedenis. Het met zoveel nadruk door Van Ruler geponeerde messiaanse intermezzo lijkt in zijn consequentie voor de tijd van de voltooiing af te wijken van de in de gereformeerde theologie gebruikelijke opvatting. Toch maakte ook Bavinck al onderscheid tussen de middelaar van de verzoening en die van de vereniging. Zijns inziens was de Zoon van God van eeuwigheid her middelaar van de vereniging, en als zodanig bereid om de mensheid door zijn vleeswording te redden, maar die menswording werd pas noodzakelijk toen de zonde een feit was. Omdat er aan het einde van de tijden vanwege de definitieve overwinning van de zonde geen verzoening meer nodig is, zal er dan zowel volgens Bavinck¹¹⁷ als volgens Van Ruler sprake zijn van een grote omslag in de taak van de Zoon. De drieënige God zal dan alles in allen zijn.

Met betrekking tot de verzoening gaat ook Van Ruler uit van de gereformeerde versie van de leer van verzoening door voldoening¹¹⁸, maar daarmee acht hij niet alles gezegd. Hij rekent de verzoening van de schuld tot het werk van Christus. Daarentegen verstaat hij het herstel van de relatie tussen de mens en God als het werk van de Heilige Geest. Dat herstel betekent zijns inziens tevens bevrijding van de mens uit de macht van zonde, duivel en dood en een stimulans tot levensheiliging en lofprijzing. Hoewel het ongebruikelijk is het spreken over de *reconciliatio* te rekenen tot de pneumatologie¹¹⁹, wijkt Van Ruler mijns inziens ook hier inhoudelijk weinig af van de gereformeerde leer. Waar Bavinck spreekt over het werk van Christus in zijn verhoging dat door de Geest aan de mens wordt uitgewerkt en toegepast¹²⁰, heeft Van Ruler het over het door de Geest voltrekken van het offer van Christus aan de mens. Net als Korff en Schilder meent ook Van Ruler dat het in geloof aannemen van de weldaden van God vraagt om een keuze van de mens¹²¹.

Anders dan Bavinck, Korff en Schilder die in hun dogmatische beschouwingen vooral gericht zijn op het heil van de mens, wijst Van Ruler in het bijzonder op het geheel van de geschapen werkelijkheid waarvan de mens deel uitmaakt. Zijn blik is dan ook niet zozeer gericht op de lijn van Adam naar Christus. Vanuit het in het Oude Testament beschreven leven gaat hij via de verzoening in Christus terug naar de oudtestamentische aanwijzingen met betrekking tot een geheiligd leven op aarde, voor het aangezicht van God. In dit verband spreekt hij zelfs over het bijbelse begrip

¹¹⁷ § 3.3, bij noot 101 en 139.

¹¹⁸ Korff noemt dit de gereformeerde vorm van de anselmianse satisfactieleer (§ 4.4, bij noot 173 en 198).

¹¹⁹ Van Ruler onderscheidt veel duidelijker dan Noordmans (§ 4.3, bij noot 94v en 107) wat hij ziet als werk van de Zoon dan wel de Heilige Geest.

¹²⁰ § 3.3, bij noot 144-146.

¹²¹ Respectievelijk § 4.4, bij noot 195v; § 5.3, bij noot 48 en § 5.3, bij noot 80-82.

van de geschiedenis als een cirkel. *Het O.T. spreekt aardsch en het N.T. spreekt hemelsch over het heil. En daarom, als ik de universaliteit van het heil als heil voor de gansche aarde, ja voor de gansche schepping wil ontdekken, dan moet ik te rade gaan met het O.T.*¹²².

Als zelfstandig denkend theoloog heeft Van Ruler zich eigenlijk niet gemengd in de discussies van zijn dagen, maar telkens geprobeerd andere kanten van de aan de orde zijnde zaken voor het voetlicht te brengen. Tegen die achtergrond is het niet verwonderlijk dat hij nauwelijks gebruik maakt van de door Ritschl en Aulén geijkte termen met betrekking tot de verzoening. Toch heeft Van Ruler, net als Korff, de belangrijkste elementen uit de drie door Aulén onderscheiden hoofdtypen in zijn visie op verzoening samengebracht: de (objectieve) verlossing van de aarde uit de macht van zonde, dood en duivel, de (objectieve) verzoening van de zondeschuld en de (subjectieve) deelname van de mens aan de relatie met God. Mijns inziens is Van Ruler zich niet bewust geweest van deze verwantschap met Korff.

5.4 Berkouwer

De neocalvinist Gerrit C. Berkouwer (1903-1996) heeft grote invloed gehad op de (synodaal) Gereformeerde Kerken in Nederland¹²³. Tijdens zijn predikantschap werd hij in 1940 aan de Vrije Universiteit benoemd tot buitengewoon hoogleraar in de nieuwere theologie. Van 1945 tot 1973 heeft hij aan dezelfde universiteit gewerkt als gewoon hoogleraar dogmatiek.

Na de openheid die Bavinck in zijn dogmatische werk had getoond voor een heel scala aan oudere en eigentijdse theologen¹²⁴, was de neocalvinistische theologie jarenlang overheerst geweest door interne discussies over geloofsvragen. Die discussies werden gedomineerd door een scholastische theologie-opvatting en waren vooral gericht op het construeren van een sluitend systeem van leerstellingen¹²⁵. Het resultaat was een afstandelijke en intellectualistische, ook wel speculatief genoemde dogmatiek.

Voor Berkouwer was het einddoel van zijn dogmatische beschouwingen niet het vinden van een oplossing voor allerlei intellectuele problemen, maar het komen tot een lofverheffing aan de God van alle genade. Een dogmatische uitspraak moest bij hem als geloofsuitspraak kunnen functioneren. Zijn werk was er vooral op gericht om op basis van het Woord van God het leven van de kerk in haar geloof en prediking op te bouwen. Hij wordt wel een irenisch theoloog genoemd omdat hij, in

¹²² Van Ruler, *Religie*, 126-128; citaat op 127. De opvatting dat het Oude Testament particularistisch en het Nieuwe Testament universalistisch over het heil zou spreken, wijst hij expliciet af als een valse tegenstelling. Bavinck heeft deze tegenstelling weliswaar gemaakt, maar eveneens gesproken over de 'universele gedachte van de heilsopenbaring' in het Oude Testament en wel in Gen. 3-11 (§ 3.3, bij noot 114-117).

¹²³ Voor deze eerste alinea is gebruik gemaakt van: Berkhof, 'De methode', 37-55; *Kabats. Een speciale uitgave ter gelegenheid van de negentigste verjaardag van G.C. Berkouwer*, Faculteitsblad van de Theologische Faculteit aan de Vrije Universiteit, Amsterdam, 6/5 (1993); Van Egmond, 'Uiterste barmhartigheid', 117-128 en Meijering, *Een eeuw*, 87-102.

¹²⁴ § 3.3, bij noot 79-81.

¹²⁵ Jonker, 'Dogmatiek', 101-104.

de lijn van Bavinck¹²⁶, vanaf de jaren vijftig niet polemiserend maar analyserend de standpunten van anderen heeft weergegeven¹²⁷. Staande in de neocalvinistische traditie heeft hij in zijn omvangrijk oeuvre veelvuldig kritische aandacht besteed aan de dialectische theologie, met name van Karl Barth¹²⁸, en aan de theologische ontwikkelingen in de rooms-katholieke kerk.

In de neocalvinistische theologie speelt het gezag van de Bijbel een belangrijke rol¹²⁹. Volgens Kuyper en Bavinck moest de Schrift naar inhoud en vorm geëerbiedigd worden, omdat zij de meest heldere bron is van betrouwbare kennis aangaande God. Tegen de tendens van de tijd in wilden zij niet de ratio, het gevoel en/of de traditie laten beslissen over de betrouwbaarheid van Gods openbaring zoals die is vastgelegd in de Schrift¹³⁰. Uit de eerste boeken van Berkouwer blijkt dat het gelovig aanvaarden van het volstreckte gezag van de Bijbel ook voor hem de norm was bij het beoefenen van de theologie¹³¹. Maar in de loop der tijd, en zeker vanaf de jaren vijftig, veranderde zijn visie op de Schrift. In plaats van de autoriteit van de Bijbel benadrukt hij dan steeds meer haar materiële heilsinhoud, met Christus als centrum¹³².

In het werk van Berkouwer speelt het begrip ‘correlatie’ een belangrijke rol. Hij gebruikt dit woord al in zijn proefschrift uit 1932 om aan te geven dat de objectiviteit van Gods openbaring en het subjectieve, gelovige verstaan en accepteren daarvan door de mens zo op elkaar betrokken moeten worden dat er noch sprake is van objectivisme, noch van subjectivisme¹³³. Later stelt hij met nadruk dat het in de correlatie ook niet gaat om een gelijkwaardige samenwerking tussen goddelijke genade en menselijk geloof¹³⁴. Om recht te doen aan het mysterie van

¹²⁶ Aldus Kuitert in de inleiding op de door M.P. van de Marel uitgegeven *Registers op de Dogmatische Studïen van Dr. G.C. Berkouwer*, Kampen 1988 (11).

¹²⁷ Berkhof wijst op de heilzame gevolgen van deze benadering *na de meedogenloze polemieken waaronder het theologische en kerkelijke leven in de Gereformeerde Kerken in de periode 1920-1945 zo vreselijk heeft geleden* ('De methode', 38). Zie ook Veenhof, 'Geschiedenis', 58. Van Keulen noemt Berkouwer een van de grootste theologen uit de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken in Nederland omdat hij deze kerken vanaf de jaren vijftig uit hun zelfgekozen isolement heeft bevrijd *zonder in wezenlijk conflict te raken met verreweg het grootste deel van de kerken waartoe hij behoorde* (Bijbel, 625).

¹²⁸ § 4.2, bij noot 10-19.

¹²⁹ Naar aanleiding van het werk van Bavinck (§ 3.3, bij noot 83-89) en van Schilder (§ 5.3, bij noot 29-32) kwam dit al kort ter sprake.

¹³⁰ Vroom, 'De gelezen Schrift', 96-98, 112-115 en 120-123. Zie ook § 3.2, bij noot 65 en 76 en § 3.3, bij noot 83-89.

¹³¹ Zo beëindigde hij zijn proefschrift uit 1932 met de zin: *De vele moeilijkheden en verwikkelingen, die sinds Ritschl ... openbaar werden, leveren het indirect bewijs voor en een bevestiging van het geloof in het volstrekt gezag der Heilige Schrift* (Geloof en openbaring, 243). Zie ook zijn *Karl Barth* (1936) en *Het probleem der Schriftkritiek* (z.j. = 1938). In de jaren dertig werd in Nederland vanuit de neocalvinistische traditie onder andere door Dooyeweerd en Schilder gepleit voor een meer op de Bijbel dan op de scholastiek geënte denkwijze. Berkouwer had waardering voor dit streven, maar distantieerde zich in deze tijd nog niet van de toen heersende scholastische benadering (Veenhof, 'Geschiedenis', 48-52).

¹³² Vroom, 'De gelezen Schrift' 141-149 en Van Keulen, *Bijbel*, 624v. Zie ook Graafland, 'Honderd jaar', 85v.

¹³³ Berkouwer, *Geloof en openbaring*, 4, 11-15, 138v en 238-243.

¹³⁴ Van Keulen spreekt van een uiterst ongelukkig gekozen term omdat met correlatie gewoonlijk een wederkerige afhankelijkheid of beïnvloeding wordt uitgedrukt (Bijbel, 353). Toch heeft bijvoorbeeld ook Heering het woord correlatie gebruikt om de verhouding van openbaring en geloof aan te geven.

Gods heilsweg is het zijns inziens noodzakelijk om de identiteit van het *sola fide* ('alleen geloof' van de kant van de mens) en het *sola gratia* ('alleen genade' van de kant van God) zo te verstaan dat daarmee het ongelijksoortige van God en mens niet wordt ontkend¹³⁵. Door te spreken over correlatie heeft hij geprobeerd het bipolaire model van het subject-object denken in de theologie te doorbreken en alle aandacht te vestigen op het niet-polaire spreken van de Schrift over de goddelijke objectiviteit en soevereiniteit die de menselijke subjectiviteit en verantwoordelijkheid impliceert.

In wat hij noemt de 'nieuwere Deutsche theologie'¹³⁶ ligt volgens Berkouwer zoveel nadruk op het gelovige subject dat het objectieve gezag van de Schrift als Woord van God in gevaar komt. Maar in het werk van Barth bespeurt hij het tegenovergestelde, namelijk dat alle aandacht uitgaat naar de overmacht van het goddelijk heilshandelen zodat er geen ruimte blijft voor de gelovende mens¹³⁷. Toch heeft hij het begrip correlatie niet alleen in stelling gebracht tegen het al genoemde subjectivisme en objectivisme, maar ook tegen een speculatieve uitleg van de Schrift in de eigen neocalvinistische kring¹³⁸. De hervormde Berkhof spreekt in dit verband over een veranderende exegese bij Berkouwer waardoor de existentiële strekking van de Bijbel meer op de voorgrond zou zijn komen te staan. Deze verandering zou ertoe hebben geleid dat Berkouwer, vanuit zijn blijvend respect voor het gezag van de Schrift, ook kritiek is gaan leveren op bepaalde passages in de gereformeerde belijdenisgeschriften die zijns inziens de kerygmatische grenzen van de Bijbel overschreden¹³⁹.

Berkouwer heeft geen afgeronde dogmatiek geschreven. In een serie monografieën, *Dogmatische Studiën* genoemd, heeft hij echter uitvoerige uiteenzettingen ge-

Volgens hem gaat het om twee handelingen, één van God naar de mens en één van de mens naar God, zonder dat daarbij sprake is van een gelijkwaardige samenwerking. Zijns inziens wil God niet redden zonder het geloof van de mens, *maar ook in dit geloof werkt God* (GO 2, 124v; citaat op 125).

¹³⁵ Berkouwer, *GenR*, 209-215; citaat op 214. Zie § 2.3, noot 98 voor het *sola fide* en *sola gratia*. Volgens Brinkman gaat het in het correlatiebegrip van Berkouwer *voortdurend om twee aksenten: enerzijds het vooropstellen van Gods initiatief, anderzijds de actieve menselijke participatie aan dit goddelijk perspectief* (Barth, 80).

¹³⁶ Uit de inleiding van zijn proefschrift blijkt dat Berkouwer deze 'nieuwere Deutsche theologie' laat beginnen bij Ritschl (*Geloof en openbaring*, 4).

¹³⁷ J.C. de Moor, *Towards a biblically theo-logical method. A structural analysis and a further elaboration of dr. G.C. Berkouwer's hermeneutic-dogmatic method*, Kampen 1980, 281-287 en Berkhof, 'De methode', 40-50. Dit niet-polaire spreken van Berkouwer over de Schrift past bij de door Delfgaauw gesignaleerde tendens dat er in de eerste helft van de twintigste eeuw niet zozeer meer gedacht werd in 'of ... of', maar in 'en ... en'. *De dialektische denkwijze denkt vanuit de eenheid, waarin zich de tweeheid openbaart, die zich ontwikkelend toch binnen de eenheid besloten blijft* (*De wijsbegeerte*, 181v; citaat op 182). Wanneer er echter theologische positiebepalingen in het geding zijn, kiest Berkouwer nadrukkelijk voor een denken in 'of ... of'. Ik wijs bijvoorbeeld op zijn uitspraak over het lijden en sterven van Christus: het gaat òf om het heilshistorisch handelen van God òf om de aposteriorische creatie van de oergemeente (*WChr*, 179).

¹³⁸ Veenhof meent dat Berkouwer het grondmotief van de correlatie hanteerde als criterium voor het zuivere theologisch-dogmatisch spreken ('Geschiedenis', 58). Zie ook Van Keulen, *Bijbel*, 365.

¹³⁹ Berkhof, 'De methode', 48-50. Zie Van Keulen, *Bijbel*, 520-526 voor Berkouwers reactie op deze analyse van zijn werk. Op grond van persoonlijke contacten stelt Meijering dat Berkouwer na 1970, en zeker in zijn laatste levensjaren minder zeker was over de wijze waarop de Bijbel de norm voor de dogmatiek zou moeten zijn (*Een eeuw*, 88, 92 en 100v).

ven over een groot aantal onderwerpen uit de geloofsleer¹⁴⁰. Hij behandelt deze onderwerpen in een volgorde die niet aansluit bij de gangbare opbouw van een dogmatiek. Desondanks maakt hij in het eerste deel van zijn *Studiën* niet duidelijk wat hij beoogt, noch wat de inhoud van deze serie zal zijn. Evenmin heeft hij dit werk voorzien van registers. Pas in 1988 zijn de *Studiën* door Van de Marel goed ontsloten¹⁴¹.

Hoewel Berkouwer van mening was dat elk thema [van de dogmatiek] kritisch getoetst moet worden in verband met de vraag, hoe dat thema in het geheel functioneert¹⁴², heeft hij zelf geen zicht gegeven op dat geheel. De advertentie waarin het eerste deel werd aangekondigd, suggereert dat hij bij aanvang van de *Studiën* wel een programma voor ogen heeft gehad¹⁴³. Dat dit programma in de loop van de ruim twintig jaar van publiceren moest worden bijgesteld, is niet verwonderlijk. Toch wekt het geheel van de serie de indruk dat de onderscheiden onderwerpen in willekeurige volgorde zijn besproken.

Het sterk reflexieve karakter van Berkouwers werk is er waarschijnlijk de oorzaak van dat in de *Dogmatische Studiën* een duidelijke samenhang ontbreekt. Gestimuleerd door de ontwikkelingen die zich in de eerste decennia van de twintigste eeuw hebben voorgedaan in de dialectische, rooms-katholieke en lutherse theologie, heeft Berkouwer zich genoodzaakt gezien zich te verdiepen in de vragen die daaruit naar voren kwamen. Hij was zich bewust van de gevaren die verscholen zaten in *het struikgewas der theologische discussies*. Tegelijkertijd was hij van mening dat een beperking van de dogmatiek tot het uitleggen van de Heilige Schrift een miskenning was van de moeizame arbeid van bezinning in de kerk. Wel stelt hij dat alle dogmatische bezinning slechts zin en betekenis kan hebben in gehoorzaamheid aan het Woord¹⁴⁴. Van een zogeheten 'dogmatische' exegese moest hij dan ook niets hebben¹⁴⁵.

Vanwege zijn aversie tegen een scholastische theologie verbaast het niet dat hij in de *Studiën* geen abstracte behandeling geeft van theoretische problemen¹⁴⁶. In de uitwerking van de diverse onderwerpen beschrijft en beoordeelt hij een groot aantal meer en minder recente, dogmatisch en exegetisch relevante publicaties uit binnen- en buitenland¹⁴⁷. Meijering vat zijn werk aldus samen: *In de beschutte hoek van de*

¹⁴⁰ Deze serie verscheen tussen 1949 en 1972 in 18 delen.

¹⁴¹ Zie noot 126 van deze paragraaf.

¹⁴² Berkouwer, *De triomf*, 188.

¹⁴³ Zie de door Van Keulen afgedrukte advertentie voor de *Studiën* in het Gereformeerd Weekblad, d.d. 29 april 1949 (*Bijbel*, 360).

¹⁴⁴ Berkouwer, *GenR*, 5-7 en 18-22; citaat op 18.

¹⁴⁵ Berkouwer, *De persoon*, 180. Zie ook *Barthianisme en catholicisme*, Kampen 1940, 23. Opgemerkt dient te worden dat hij dit streven naar een 'niet-dogmatische' exegese deelde met theologen van volstrekt andere signatuur. Zie bijvoorbeeld § 2.4, bij noot 173-175 voor de exegetische doelstelling van Ritschl.

¹⁴⁶ Berkhof stelt dat de *Dogmatische Studiën* hebben meegewerkt aan een broodnodige 'ontscholasticering' van de neocalvinistische theologie ('Neocalvinistische theologie', 42).

¹⁴⁷ Veenhof geeft de volgende omschrijving: *Deze reeks [Dogmatische Studiën] is indrukwekkend om verschillende redenen: om het enorm omvangrijke materiaal dat hier bijeengebracht en deskundig verwerkt is, teken van de toegenomen internationalisering van de gereformeerde theologie; om de voorzichtigheid, waarmee naar de juiste probleemstellingen wordt getast; om de verwerking van het nieuwere bijbelonderzoek ('Geschiedenis', 58).*

*Gereformeerde Kerken volgde hij de theologische ontwikkeling en gaf daarop het geleerde commentaar dat in zijn kringen van hem werd verwacht*¹⁴⁸.

In de *Dogmatische Studiën* ontbreekt een monografie over de schepping, hoewel jonge natuurwetenschappers uit neocalvinistische kring in de jaren vijftig de controversiële relatie tussen schepping en evolutie expliciet ter discussie hebben gesteld¹⁴⁹. Waarschijnlijk heeft Berkouwer, in de lijn van de kerk, de belijdenis van de schepping van hemel en aarde als volstrekt vanzelfsprekend aanvaard en als uitgangspunt genomen¹⁵⁰. Mede naar aanleiding van de theologie van Barth heeft hij zich wel nadrukkelijk beziggehouden met de vraag naar de verhouding tussen Gods goede schepping en het in de schepping binnengedrongen kwaad¹⁵¹.

Over de zonde heeft Berkouwer een tweedelige monografie geschreven. Onder verwijzing naar Anselmus toont hij zich daarin overtuigd van het gewicht of de zwaarte van de zonde. Zijns inziens blijkt uit de Bijbel dat het levensperspectief van de mens door de zonde is vernietigd en dat er vanuit de mens geen weg terug is naar herstel. Door zich tegen God en zijn geboden te keren, is de mens schuldig komen te staan tegenover God¹⁵². De val van de mens, door hem omschreven als afval uit de gemeenschap met God, is zijns inziens veroorzaakt doordat de mens toegaf aan de verleiding méér te willen zijn dan hij als creatuur was. Door 'als God te willen zijn' heeft de mens zichzelf beroofd van de rijkdom van zijn creatuurlijk, luisterend en afhankelijk leven¹⁵³. Deze historische rebellie, deze gebroken gemeenschap met God, is door God ernstig genomen en door Hem tot middelpunt gemaakt van zijn verzoenend handelen¹⁵⁴.

Het woord verzoening wordt in de *Dogmatische Studiën* met regelmaat gebruikt, maar is geen onderwerp van een aparte monografie. Het is volgens Berkouwer één van de woorden waarmee in de Schrift de ondeelbare werkelijkheid van het *éne machtige werk* van Christus is samengevat¹⁵⁵. Uitdrukkingen als rechtvaardiging, vergeving, plaatsvervangende gemeenschap met God zijn zijns inziens vrijwel of geheel synoniem met het woord verzoening. Hij blijkt het niet van belang te vinden om scherp te definiëren wat hij onder elk van deze woorden verstaat¹⁵⁶. Waarschijnlijk hangt dat samen met zijn uitgangspunt dat het in het verstaan van het werk van

¹⁴⁸ Meijering, *Een eeuw*, 101.

¹⁴⁹ Veenhof, 'Geschiedenis', 60. Zie ook Van Keulen, *Bijbel*, 17v en 460 en § 1.2, bij noot 29-31. Volgens de in noot 143 van deze paragraaf genoemde advertentie had Berkouwer in zijn plan voor de *Dogmatische Studiën* wel een monografie over de schepping opgenomen.

¹⁵⁰ Zie bijvoorbeeld Berkouwer, *Zo 1*, 7.

¹⁵¹ Berkouwer, *De triomf*, 209.

¹⁵² Berkouwer, *Zo 2*, 8 en 13-17. Zie ook § 2.2, bij noot 35 voor Anselmus.

¹⁵³ Berkouwer, *Zo 2*, 42-49.

¹⁵⁴ Berkouwer, *Zo 2*, 43 en *WChr*, 30v.

¹⁵⁵ Berkouwer, *WChr*, 279.

¹⁵⁶ Met betrekking tot het verschil tussen verzoening en rechtvaardiging volstaat Berkouwer met de opmerking dat in het woord rechtvaardiging het specifiek rechterlijke aspect meesprekt (*WChr*, 281). Tegen dit aspect is in de geschiedenis van de kerk vaak bezwaar gemaakt, zijns inziens uitlopend in een kritiek op de orthodoxe belijdenis van het plaatsvervangende lijden en sterven van Jezus Christus, waarbij men bedenkingen inbracht tegen allerlei juridische termen als voldoening, satisfactie, betalen, kopen, loskopen en straf. Volgens hem overheerst in de reformatie echter niet een voorkeur voor een juridisch denkschema, maar de erkenning van de gerechtigheid én de liefde van God (*GenR*, 90-92; citaat op 90).

Christus niet gaat om een zuiver theoretische kennis, maar om een nuttige en heilzame kennis van het heil Gods in Jezus Christus¹⁵⁷. In de inleiding op het eerste deel van zijn *Dogmatische Studiën* staat: *Want het gaat in de bezinning op geloof en rechtvaardiging en op alle onderdelen der dogmatiek niet om 'feiten' die worden geanalyseerd, maar om werkelijkheden, die alleen in het geloof kunnen worden gezien en verstaan en zo ons eigen leven en dat der kerk onophoudelijk bepalen*¹⁵⁸. Ook de verzoening in Jezus Christus is voor hem zo'n werkelijkheid, ja meer nog, een centraal gegeven in de Bijbel en een vaststaand uitgangspunt in zijn denken¹⁵⁹.

Op twee plaatsen in de *Studiën* gaat Berkouwer uitgebreid in op de verzoening. In *Het werk van Christus* (1953) wordt ze als specifiek thema besproken en in het tweede deel van *De zonde* (1960) in relatie tot de vergeving van zonden. Bovendien behandelt hij in *Het werk van Christus* ook het thema offerande, waarbij hij nader ingaat op het verband tussen offer en verzoening. Hij becommentarieert een veelheid van meningen van anderen in een naar mijn indruk volstrekt willekeurige volgorde. Een aantal thema's keert telkens weer terug, zoals *Umstimmung*, de toorn van God en de verhouding tussen de gerechtigheid en de barmhartigheid van God. Om enig zicht te krijgen op de visie van Berkouwer ten aanzien van verzoening worden deze thema's in het onderstaande na elkaar besproken. Vervolgens besteed ik aandacht aan Berkouwers verwijzingen naar de Schrift, in het bijzonder naar het Oude Testament, en zijn gebruik van het begrip correlatie met betrekking tot de verzoening. Eerst ga ik echter kort in op zijn omgang met de Bijbel en de gereformeerde belijdenisgeschriften.

Volgens Berkouwer heeft de gereformeerde belijdenis en theologie zeer goed weergegeven wat in het Oude en Nieuwe Testament is geopenbaard ten aanzien van de verzoening¹⁶⁰. Het is dan ook niet verwonderlijk dat bij hem teksten uit de Schrift en citaten uit de belijdenisgeschriften makkelijk in elkaar vloeien. Als vertrekpunt voor zijn uiteenzettingen over verzoening kiest hij weliswaar passages uit de Schrift, maar die blijken hem al snel aanleiding te geven om theologische discussiepunten en van de gereformeerde leer afwijkende standpunten voor het voetlicht te brengen. Opmerkelijk is daarbij dat hij het gereformeerde standpunt kennelijk zo bekend veronderstelt, dat hij dat niet expliciteert. Wel geeft hij een veelheid aan bijbelteksten die bedoeld lijken te zijn als ondersteuning van zijn uitspraken¹⁶¹. Hij

¹⁵⁷ Berkouwer, *WChr*, 6.

¹⁵⁸ Berkouwer, *GenR*, 6.

¹⁵⁹ Berkouwer, *WChr*, 325 en *Zo 2*, 178. Zie ook *WChr*, 38 en 158 waar hij met nadruk spreekt over de historische werkelijkheid van het lijden en sterven van Jezus Christus waarin het licht van het goddelijk handelen zichtbaar wordt.

¹⁶⁰ Berkouwer, *WChr*, 299.

¹⁶¹ Van Egmond spreekt over een door Berkouwer zorgeloos aaneenrijgen van teksten uit het Oude en Nieuwe Testament en over een onbekommerd toepassen daarvan op de vragen die aan de orde zijn ('Uiterste barmhartigheid', 124). Berkhof zou eens tegen Berkouwer hebben gezegd: ... *Ik ben dan altijd geweldig benieuwd, wat je eigen visie is, maar dan noem je een aantal bijbelteksten, die ik ook al kende* (Meijering, *Een eeuw*, 92). Zie ook de recensie van *WChr* door Berkhof in *IdW* 9 (1954), no. 38, 124. Jonker is veel positiever in zijn oordeel en schrijft dat Berkouwer niets anders heeft willen zijn dan Schrift-theoloog. De teksten uit de Schrift zouden bij hem juist niet dienen als bewijspplaatsen voor leerstellige uitspraken (*dicta probantia*), maar als basisgegevens waarnaar telkens opnieuw zorgvuldig geluisterd moet worden om te komen tot een volstrekt aan de Schrift gebonden denken ('Dogmatiek', 86 en 90v).

schenkt echter nauwelijks aandacht aan de context of de exegese van de door hem geciteerde teksten¹⁶².

In reactie op de zijns inziens dan al geruime tijd gevoerde discussies stelt Berkouwer dat ‘velen’ van mening zijn dat in de gereformeerde confessies tal van uitspraken voorkomen die wijzen op een *Umstimmung Gottes*. *En schier over de gehele linie is er een duidelijke vóórkeur op te merken voor de gedachte, dat exclusief de mens het object der verzoening is en dat de Schrift nergens zegt, dat God zelf voorwerp der verzoening is en dat Hij wordt verzoend*¹⁶³. Na een uitgebreide bespreking komt hij zelf tot de volgende conclusie: *Zoals we zagen, klopt dus het dilemma: ‘subject’ of ‘object’ der verzoening niet op de Gereformeerde belijdenis en theologie. Er is geen sprake van een ‘Umstimmung’, die het Goddelijk verzoeningsinitiatief zou uitsluiten. Veelmeer wordt een poging gedaan om boven de simplistische dilemmatiek uit te komen ...*¹⁶⁴.

Aan het verwijt van *Umstimmung* liggen volgens Berkouwer teksten ten grondslag uit de belijdenisgeschriften waarin sprake schijnt te zijn van een wending van Gods toorn naar zijn genade. Terecht is vastgesteld dat in deze geschriften het stilten of verlost worden van de toorn van God een belangrijke rol speelt. Maar tegelijkertijd moet volgens hem worden opgemerkt dat er ook expliciet sprake is van de notie dat het initiatief tot verzoening bij God ligt. Hij meent dat in de confessies met reden wordt beleden dat wij niet onszelf van Gods toorn kunnen bevrijden, maar dat God juist daartoe zijn eniggeboren Zoon heeft gegeven. Met deze belijdenis zouden de auteurs recht hebben willen doen aan de bijbelse prediking aangaande de realiteit van de toorn van God¹⁶⁵.

Over die realiteit is volgens Berkouwer telkens weer een heftige en vaak emotionele strijd gevoerd. De rigoreuze wijze waarop Ritschl de toorn heeft geëlimineerd uit het beeld van God, ziet hij als een van de oorzaken van het steeds weer oplaaien van die strijd¹⁶⁶. Ritschl zou de toorn van God hebben opgevat als een misverstand *van onze zijde*, een misverstaan dat door Christus in de verzoening is weggenomen¹⁶⁷. Anderen zouden aan die strijd hebben bijgedragen door een *mistekening* te

¹⁶² Berkouwer acht het kenmerkend voor de reformatische theologie dat zij voortdurend teruggaat tot de Schrift. Zelf heeft hij zich aangesproken gevoeld door de ‘onbevangen exegese’ van Calvijn (*De persoon*, 188v).

¹⁶³ Berkouwer, *WChr*, 283v; citaat op 283 (het laatste gedeelte van het citaat is bij Berkouwer cursief gedrukt!). Het feit dat Berkouwer zoveel aandacht besteedt aan deze problematiek, bevestigt de stelling van Korff dat de gereformeerde theologie op z’n minst voeding heeft gegeven aan de gedachte een *Umstimmung Gottes* (§ 4.4, bij noot 201v). Zie ook § 4.4, bij noot 222 en § 5.2, bij noot 9 en 14-17.

¹⁶⁴ Berkouwer, *WChr*, 283-298; citaat op 298. In een noot bij dit citaat staat de veelzeggende uitspraak: *De voorbeelden uit de geschiedenis der kerk, waaruit blijkt, dat de simpele typering ‘Umstimmung’ allerminst klopt op de feiten, zijn overstelpend* (noot 102; het laatste gedeelte van dit citaat is bij Berkouwer cursief gedrukt!). Zie ook *Zo 2*, 177v.

¹⁶⁵ Berkouwer, *WChr*, 284-290.

¹⁶⁶ Berkouwer, *Zo 2*, 133-135. Zie ook 183 en *WChr*, 312v. Ter illustratie van het standpunt van Ritschl geeft hij het volgende citaat uit *RuV 2* (154): *Z.i. is “die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes für Christen kein religiöser [sic] Wert, sondern ist ein ebenso heimatloses wie gehaltloses Theologoumenon”* (*Zo 2*, 135, noot 12).

¹⁶⁷ Berkouwer, *WChr*, 287 (inclusief citaat) en 294. Zie ook *Zo 2*, 133v. In tegenstelling tot de nauwgezette bronvermeldingen die hij elders geeft, verwijst Berkouwer hier niet naar een concrete passage in het werk van Ritschl. In zijn tweede boek over Barth geeft hij in verband met het *misverstand* wel

geven van wat de kerk heeft beleden ten aanzien van het stillen van de toorn van God¹⁶⁸.

Volgens Berkouwer moet in het spreken over verzoening plaats zijn voor het bijbels getuigenis aangaande de toorn van God¹⁶⁹. Dit hangt samen met zijn visie op de zonde als een reële macht die volgens de Schrift niet alleen leidt tot de dood, maar ook tot een ontmoeting met het gericht van God en zijn heilige toorn¹⁷⁰. Berkouwer laat zich dan ook kritisch uit over verschillende opvattingen waarin zijns inziens geen of op een onjuiste wijze aandacht is besteed aan die toorn. Zo verwerpt hij de, volgens hem sinds Abaelardus telkens weer opduikende, subjectieve verzoeningsleer omdat in deze leer *elk element van toorn en gerechtigheid Gods wordt uitgeschakeld op de weg der verzoening*. In deze opvatting zou de offerweg van Jezus Christus niets anders zijn dan een ‘onthulling’ of een ‘teken’ van de door geen toorn overschaduwde liefde van God die wederliefde wil wekken¹⁷¹.

Ook bekritiseert Berkouwer het werk van Heering omdat deze bezwaar heeft aangetekend tegen het verband dat in de belijdenisgeschriften wordt gelegd tussen het kruis en de toorn van God. Door het gebruik van woorden als ‘juridisch’ en ‘anselmiaans’ hebben Heering¹⁷² en anderen volgens Berkouwer een aanval gedaan *op wat in de Schrift voor ons staat als het Goddelijk verzoeningshandelen, dat in Christus zich historisch realiseert in het dragen van de toorn Gods*¹⁷³. Maar ook elke verzoeningsleer waarin een *theopaschitische* tendens aanwezig is, wijst hij af. Kenmerk van het *theopaschitisme* is volgens hem dat God zelf in Christus het lijden op zich neemt, zodat het conflict in God wordt geprojecteerd. Zijn bedenking tegen deze opvatting is dat het schriftuurlijk onderscheid tussen het eeuwig heil van God en de historische daad van verzoening door Christus uit het oog wordt verloren. Zijns inziens heeft de kerk het *theopaschitisme* altijd onaanvaardbaar geacht omdat men in de Schrift zag *dat het lijden betrokken werd op Jezus Christus, die waarachtig God en waarachtig mens was en dat de toorn en de vloek Gods tegen Hem gericht waren*¹⁷⁴.

Een tekst die Berkouwer in verband met de toorn van God verschillende keren citeert, is 1 Thess. 1:10: “*Jezus die ons verlost van de komende toorn*”¹⁷⁵. Het is echter opmerkelijk dat hij geen onderscheid maakt tussen de *komende* toorn uit deze

een verwijzing naar paragraaf 42 in *RuV 3 (De triomf, 230)*. Opmerkelijk is dat Berkouwer geen aandacht besteedt aan het feit dat het begrip *Umstimmung* een grote rol speelt in Ritschls *RuV* (§ 2.4, bij noot 168).

¹⁶⁸ Berkouwer, *WChr.*, 287.

¹⁶⁹ Zie bijvoorbeeld Berkouwer, *WChr.*, 312v en *Zo 2*, 159-164. Hij spreekt expliciet van het bijbels getuigenis omdat er zijns inziens *geen enkele reden is om de toorn Gods exclusief te zien als een prediking van het Oude Testament om daar dan tegenover te stellen de N.T. prediking van de liefde Gods (Zo 2, 151)*.

¹⁷⁰ Berkouwer, *Zo 2*, 13 en 133.

¹⁷¹ Berkouwer, *WChr.*, 301, inclusief citaat. Zie ook *Zo 2*, 177.

¹⁷² § 4.3, bij noot 49.

¹⁷³ Berkouwer, *WChr.*, 301-303; citaat op 303.

¹⁷⁴ Berkouwer, *WChr.*, 308v; citaat op 309. Zie ook 33 en 297v waar hij spreekt over het *historisch* karakter van de verzoening. Zijn inziens is het *theopaschitisme één van de sprekende trekken in het theologisch denken van onze eeuw* (15).

¹⁷⁵ Berkouwer, *WChr.*, 287, 303 en *Zo 2*, 134, 145, 150 en 176.

Schrifttekst en de toorn die volgens de confessies gestild is door de gekruisigde Christus¹⁷⁶.

Berkouwer noemt de vergeving van zonden de centrale boodschap van het evangelie. In deze vergeving krijgt de afwending van de toorn van God zijns inziens haar meest concrete gestalte¹⁷⁷. Volgens hem brengt een bezinning op Gods barmhartige vergeving van de zonden ons in het hart van de eeuwenlange strijd over verzoening¹⁷⁸. In deze strijd zou het gaan om de vraag of er een tegenstelling is tussen de gerechtigheid en de liefde van God. Wanneer over verzoening wordt gesproken in juridische termen¹⁷⁹, levert dit volgens Berkouwer al snel het verwijt op dat tekort wordt gedaan aan de liefde van God. Dit verwijt geeft hem aanleiding tot een breed exposé over de *Christologie* van Korff en de daarop gevolgde discussie over de verhouding tussen de gerechtigheid en de barmhartigheid van God¹⁸⁰.

Zelf is Berkouwer er volstrekt van overtuigd dat er zelfs geen schijn van tegenstelling bestaat tussen Gods barmhartigheid en gerechtigheid. Hij meent echter ook dat niemand in staat is om de eenheid daarvan adequaat in een synthese samen te vatten¹⁸¹. Hij laat zich kritisch uit over de formulering in de *Heidelbergse Catechismus* waardoor zijns inziens de indruk kan ontstaan dat de gerechtigheid van God conflicteert met zijn barmhartigheid. Met name het antwoord op vraag 11, *God is wel barmhartig, maar Hij is ook rechtvaardig*, heeft volgens hem aanleiding gegeven tot veel misverstand. Dit antwoord zou een sterke verwantschap vertonen met de redeneertrant van Anselmus¹⁸².

In de geschiedenis van kerk en theologie is bij herhaling gesteld dat Anselmus prioriteit zou hebben gegeven aan Gods gerechtigheid boven zijn barmhartigheid¹⁸³. Zelf wil Berkouwer geen analyse geven van het werk van Anselmus, maar hij laat zich positief uit over diens serieuze manier van omgaan met het God-zijn van God en met de realiteit van de toorn van God. Kritiek heeft hij echter op diens abstracte wijze van spreken over de eer van God. Anselmus zou hebben betoogd dat eerst aan Gods eer voldaan moest zijn voordat er ruimte was voor de barmhartigheid van God. Daarmee zou hij geen zuiver zicht hebben gegeven op de bijbelse wijze van spreken over de verzoening¹⁸⁴.

In plaats van de rationele redenering van Anselmus *remoto Christo*, hecht Berkouwer er aan uit te gaan van de werkelijkheid van het kruis. Naar de woorden van het avondmaalsformulier heeft God daar aan zijn lieve Zoon de zonde gestraft.

¹⁷⁶ Dit is des te opmerkelijker omdat hij in een kritische reflectie op Barth had gesteld dat het zwaard van Gods toorn niet ten tweede male toeslaat (*GenR*, 210).

¹⁷⁷ Berkouwer, *Zo 2*, 164.

¹⁷⁸ Berkouwer, *Zo 2*, 174.

¹⁷⁹ Zie noot 156 van deze paragraaf voor de juridische termen.

¹⁸⁰ Berkouwer, *WChr*, 288-313. Zie ook § 4.4, bij noot 201 en § 5.2, bij noot 9-12.

¹⁸¹ Berkouwer, *Zo 2*, 189 en 193-195. Zie ook *GenR*, 92.

¹⁸² Berkouwer, *Zo 2*, 189-194.

¹⁸³ Berkouwer, *Zo 2*, 181. Zie ook § 2.4, bij noot 170 voor de visie van Baur en Ritschl.

¹⁸⁴ Berkouwer, *Zo 2*, 188 en 199-202. Zoals is aangegeven in § 2.1, bij noot 2v en in § 2.2, bij noot 28-32 wordt volgens de huidige Anselmus-interpretatie het handhaven van de eer van God vooral opgevat als de realisering van de bedoeling die God met zijn schepping en met de mens voor ogen heeft. Zie voor Berkouwers genuanceerde reactie op Auléns visie (§ 4.2, bij noot 20-29) op Anselmus: *WChr*, 365v en 377v.

Bovendien is in het kruis zichtbaar geworden dat de goddelijke vergeving volledig is gericht op de heiliging van de mens en op diens gemeenschap met God¹⁸⁵.

Met betrekking tot de gerechtigheid en de liefde van God gaat Berkouwer ook in op de vraag waarom het offer van Christus gebracht moest worden, terwijl God de mens toch al barmhartig en liefdevol gezind was. Op allerlei wijzen heeft men zich volgens hem in de loop van de eeuwen op deze vraag bezonnen, maar eigenlijk had de Schrift het antwoord al gegeven. Het gaat namelijk in de Bijbel niet over het kale feit van de liefde van God, maar om haar openbaring en voltrekking in de geschiedenis. Vanwege de realiteit van de zonde en schuld is er sprake van de werkelijkheid van Gods toorn en is goddelijk verzoeningshandelen nodig¹⁸⁶.

De hebreeuwse woorden *chesed* en *chen*, door hem vertaald met respectievelijk ‘trouw’ en ‘genade’, en het griekse *eleos*, ‘trouw in erbarmen’, onderstrepen zijns inziens dat zonde en schuld juist in de concrete daad van Gods barmhartigheid zijn veroordeeld en verzoend¹⁸⁷. De zin van het lijden van Christus kan volgens hem worden omschreven met de woorden uit Am. 5:8 waar staat dat God een God is *die de doodsschaduw verandert in de morgenstond*¹⁸⁸. Maar hij wijst op nog veel meer woorden en passages in de Schrift die getuigen van het verzoenend handelen van God.

De twee griekse woorden die in het Nieuwe Testament worden gebruikt voor verzoening, *katallagè* en *hilasmos*, moeten volgens Berkouwer in de diepste samenhang tot elkaar worden verstaan omdat zij behoren tot de éne daad van God in Christus. In de christelijke kerk zou men er algemeen van zijn uitgegaan dat de apostolische prediking van de *katallagè* de nieuwe vredesverhouding tussen God en mens inhield, ná de vijandschap. *Hilasmos* zou betekenen het wegdoen van de zonde, voorafgaand aan het tot stand komen van de *katallagè*¹⁸⁹. Naar aanleiding van het door Paulus gebruikte woord *hilastèrion* gaat Berkouwer kort in op de betekenis van het verzoendeksel uit Lev. 16 als de plaats waar de priester het bloed van het offerdier moest sprenkelen ter reiniging van de zonden. Ook wijst hij op Lev. 17:11 waaruit volgens hem blijkt dat al onder het oude verbond zichtbaar was dat God zelf, uit liefde voor zijn volk¹⁹⁰, de offerdienst heeft ingesteld ter verzoening en vergeving¹⁹¹.

De offercultus van Israël en later de werkelijke offerande van Christus moeten volgens Berkouwer in nauwe samenhang worden gezien. Hij geeft zich moeite aan te tonen dat in heel het Nieuwe Testament wordt gesproken over het unieke offer van Christus als werkelijkheid. Ieder die het verband met de oudtestamentische offercultus ontkent en slechts ‘spiritualiserend’ over het offer van Christus spreekt

¹⁸⁵ Berkouwer, *Zo* 2, 203.

¹⁸⁶ Berkouwer, *WChr*, 300-304.

¹⁸⁷ Berkouwer, *Zo* 2, 175-180.

¹⁸⁸ Berkouwer, *WChr*, 195; citaat conform Berkouwer, naar de Statenvertaling.

¹⁸⁹ Berkouwer, *WChr*, 280-283.

¹⁹⁰ In verband met de liefde van God wijst Berkouwer op verschillende teksten uit Deut., Am. en Hos.

¹⁹¹ Berkouwer, *WChr*, 282 en 299v. Nb: op 299 staat in noot 110 per abuis Luk. 17:11 in plaats van Lev. 17:11. Zie ook § 1.3, bij noot 34-43 voor de verschillende griekse woorden.

als zijnde beeldspraak of analogie, doet zijns inziens tekort aan de boodschap van de Schrift¹⁹². De goddelijke vergeving is immers geen simplistische 'zo maar' vergeving, maar een werkelijk gebeuren midden in de geschiedenis. Berkouwer stelt dat in de oudtestamentische offers *de wending van Gods toorn naar zijn genade* [wordt] *getekend in wat eerst geschieden moet tot verzoening en wegneming van de schuld*, maar hij geeft hiervoor geen verwijzing naar concrete bijbelteksten¹⁹³.

Wel haalt Berkouwer verscheidene teksten uit het Oude Testament aan om te laten zien dat de profeten zich kritisch hebben uitgelaten over een magisch gebruik van het offer, als middel om God gunstig te stemmen. Toch betekent de afwijzing van een wettische interpretatie en toepassing van de offerdienst zijns inziens niet een verwerping van die dienst als zodanig, zoals volgens hem vooral duidelijk is geworden in het offer van het lichaam van Jezus. Vanwege de grote variatie in nieuwtestamentische woorden voor Christus' offerande is het volgens Berkouwer weliswaar niet gemakkelijk om het verband tussen offer en verzoening goed te verstaan, maar het leidt zijns inziens geen twijfel dat er harmonie is *in de éne centrale boodschap van het offer 'voor ons', waarin Hij plaatsvervangend de zonde draagt*¹⁹⁴. Volgens hem is de bezinning op het offer van Christus onlosmakelijk verbonden met die op de plaatsvervanging. Opnieuw wijst hij op Lev. 17:11 als *duidelijke heenwijzing in de richting van plaatsvervanging ... Er treedt iets 'in de plaats' van de zondige mens, van het zondige volk en daardoor wordt de situatie voor Gods aangezicht radicaal gewijzigd*. Onder verwijzing naar teksten uit Lev. 4 en 5 en vervolgens vooral uit Jes. 53 stelt hij dat deze plaatsvervanging een gave is van God, die de zonde afwentelt op de man van smarten¹⁹⁵.

Berkouwer ziet een grote parallellie tussen Christus en de man van smarten uit Jes. 53¹⁹⁶, met name vanwege de in beider werk zichtbare vervlechting van het goddelijke en menselijke handelen. Hij benadrukt de goddelijke al-werkzaamheid in en door de menselijke acties die resulteren in het lijden en sterven van Christus. In wat van menselijke zijde willekeur is, worden zijns inziens de lijnen zichtbaar van een goddelijk plan dat ons wijst op de noodzakelijkheid van het lijden van Christus. Dit handelen van God in de Messias zou al duidelijk zijn uitgedrukt in de profetie over de man van smarten. In die profetie komt volgens Berkouwer zeker de menselijke bijdrage aan het lijden naar voren, maar meer nog het feit dat de Heer initiatiefnemer is in wat zijn knecht overkomt. Daarnaast wijst hij erop dat Christus zijn lijden actief en met volle bewustzijn heeft gedragen, zoals dat ook van de knecht in Jes. 53 wordt gezegd¹⁹⁷.

Ook op andere punten ziet Berkouwer een nauwe verwantschap tussen het Oude en het Nieuwe Testament met betrekking tot het werk van Christus. Zijns inziens is de voorafspiegeling van Christus in de oudtestamentische psalmen en profeten

¹⁹² Berkouwer, *WChr*, 325-329.

¹⁹³ Berkouwer, *Zo 2*, 175; zie ook 198 waar hij in verband met de belijdenisgeschriften spreekt over *de 'wending' van de toorn naar de genade*.

¹⁹⁴ Berkouwer, *WChr*, 331-334; citaat op 334.

¹⁹⁵ Berkouwer, *WChr*, 338-344; citaat op 343.

¹⁹⁶ Berkouwer, *WChr*, 40, 153-156, 159, 186v, 341, 344, 361, 368 en 372. Zie ook 181, 194 en *Zo 2*, 201.

¹⁹⁷ Berkouwer, *WChr*, 151-157; zie ook 177.

al zo krachtig aanwezig, dat de evangelisten en ook Paulus de vervulling van deze teksten hebben kunnen zien in het lijden en het kruis van Christus¹⁹⁸. Hij wijst verschillende standpunten af waarin, in meer of mindere mate, wordt gezegd dat de christelijke gemeente de oudtestamentische teksten heeft ‘gebruikt’ om betekenis te verlenen aan de schande van het kruis. Zijns inziens gaat het om een werkelijk aanwezige, heilshistorische samenhang die bijvoorbeeld zichtbaar wordt in de evangelieteksten waarin passages uit Ps. 22 doorklinken¹⁹⁹.

Berkouwer wijst ook op een parallelle terminologie in Rom. 8 en Gen. 22. Paulus betuigt in Rom. 8:32, met woorden die herinneren aan Abraham die zijn enige zoon niet aan God onthouden had, dat God “*zijn eigen Zoon niet gespaard, maar voor ons allen overgegeven heeft*”. Naar aanleiding van het woord ‘overgeven’ concludeert Berkouwer dat het hier gaat om het overgeven van de Zoon aan het gericht. Men kan zijns inziens hier *niet anders dan gelijkelijk en van de toorn en van de barmhartigheid spreken*. Immers, in het kruis van Christus wordt de schuld in al haar verschrikkelijkheid onthuld en tegelijkertijd wordt daar de zonde weggenomen in een genadig oordeel²⁰⁰. In zijn conclusie blijft echter buiten beschouwing dat noch in Gen. 22, noch in Rom. 8 de toorn van God wordt genoemd²⁰¹.

Het middelaarschap van Christus tussen God en mensen is volgens Berkouwer een centrale bijbelse gedachte. In verband hiermee gaat hij ook in op de bemiddelende rol van Mozes. Volgens hem blijkt met name uit Ex. 32 het bijzondere, maar desondanks ‘ongenoegzame’ karakter van het middelaarschap van Mozes. Zijns inziens is Mozes’ aanbod van plaatsvervangende door God afgewezen. Waarom God dit deed, maakt Berkouwer niet echt helder maar het zou samenhangen met de grenzen die elk menselijk middelaarschap heeft²⁰². Het unieke van de middelaar Jezus Christus die zich gegeven heeft tot een losprijs voor allen, is zijns inziens dat in Hem al het relatieve van menselijke middelaars wegvalt. Hij is immers in zijn persoon waarachtig mens én waarachtig God. Volgens Berkouwer is het feit dat Christus in het gehele Nieuwe Testament verschijnt als middelaar, gefundeerd in dit *vere deus, vere homo*. Kennelijk houdt hij de uitspraak van Chalcedon voor zo bijbels, dat zij kan dienen als interpretatiekader voor het nieuwtestamentische gedachtegoed²⁰³.

¹⁹⁸ Zie voor een uitgebreide bespreking van de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament het hoofdstuk ‘Belofte en vervulling’ in Berkouwer, *De persoon*, 87-123.

¹⁹⁹ Berkouwer, *WChr*, 177-180. Zie ook 157v en het slot van noot 137 in deze paragraaf.

²⁰⁰ Berkouwer, *Zo 2*, 196-198; citaat op 197. Zie ook *Een halve eeuw*, 361v. Ook elders spreekt hij over het kruis als plaats van gericht én verlossing van zonde (*Zo 2*, 187v en 203).

²⁰¹ Dit is des te opmerkelijker omdat uit de noten naar voren komt dat Berkouwer vrij uitgebreid heeft kennis genomen van de exegetische literatuur over de genoemde teksten.

²⁰² Berkouwer verwijst in deze passage naar het commentaar van W.H. Gispen op Exodus (*WChr*, 316). De vraag is echter of in Ex. 32:32 sprake is van een aanbod tot plaatsvervangende. Zie bijvoorbeeld het recente commentaar van C. Houtman die meent dat Mozes aan God meedeelt dat zijn eigen leven geen zin meer heeft als aan het volk, dat het leven heeft verbeurd, geen vergeving wordt geschonken (*Exodus*, deel 3 [COT], Kampen 1996, 651v).

²⁰³ Berkouwer, *WChr*, 314-318. Dat de belijdenis van Chalcedon in het geloof van Berkouwer een belangrijke rol speelt, wordt al uit het begin van zijn boek duidelijk (7 en 17). In *De persoon* besteedt hij uitgebreid aandacht aan het concilie van Chalcedon (met name 51-55 en 62-76), ook in verband met de kritische reactie van Miskotte op de *Christologie* van Korff (§ 4.4, bij noot 219-221).

Het bekende tekstgedeelte over verzoening, 2 Cor. 5:18-21 wordt door Berkouwer vaak aangehaald²⁰⁴ en geeft hem aanleiding tot een bespreking van de verhouding tussen de objectiviteit van het handelen van God en de beslissingsvrijheid van de mens ten aanzien van de verzoening. Aan de hand van het begrip ‘correlatie’ onderstreept Berkouwer dat de centrale boodschap van de verzoening in Christus niet misverstaan moet worden door haar te objectiveren tot een door God gesteld feit waarvan mededeling wordt gedaan, of te subjectiveren tot een coöperatie tussen God en mens waarbij de mens de laatste beslissing neemt. Hoewel de correlatie van geloof en verzoening niet doorzichtig is te maken²⁰⁵, is het zijns inziens door het werk van de Geest mogelijk om het echt-menselijke antwoord te laten zien in de vreugde over en de dankbaarheid aan God die ons met Zich heeft verzoend²⁰⁶.

Het is de grote verdienste van Berkouwer dat hij het isolement heeft doorbroken waarin de gereformeerde kerken zich na de tijd van Kuiper en Bavinck bewust hadden teruggetrokken. Het is echter de vraag of hij door zijn brede beschouwingen de neocalvinistische theologie zelf weer ‘in rapport met de tijd’ heeft gebracht²⁰⁷. Duidelijk is dat Berkouwer Schrift-theoloog wilde zijn en het Woord van God wilde laten prevaleren boven alle menselijke overleggingen²⁰⁸. Toch leek het hem onverantwoord en een miskenning van de inspanningen van de kerk om te proberen zich blanco op te stellen ten opzichte van de Heilige Schrift²⁰⁹. Mijns inziens is het hem echter juist daardoor niet gelukt zichzelf vrij te houden van de door hem principieel afgewezen ‘dogmatische’ exegese. Voor zijn verstaan van de Schrift inzake de verzoening zijn de belijdenisgeschriften en het avondmaalsformulier in sterke mate bepalend geweest²¹⁰. Dit blijkt mijns inziens met name uit zijn spreken over vergeving en verzoening in relatie tot de bijbelse notie van de toorn van God.

De verzoening is door Berkouwer vooral behandeld als een op zichzelf staand onderdeel van de dogmatiek. Zijn standpunt komt sterk overeen met de proeve van belijden van de hervormde kerk²¹¹. Ook hij bevestigt de status-quo van de ortho-

²⁰⁴ Bij de bespreking van het aspect verzoening in WChr op de pagina's 279-281, 284, 287v, 296v, 299, 309-311, 318 en 322v.

²⁰⁵ Berkouwer wijst er met regelmaat op dat de diepte en de rijkdom van de verzoening slechts in het geloof zijn te verstaan (WChr, 308, 325, 346 en 364; zie ook 378). Hetzelfde zegt hij van de plaatsvervanging en de vergeving van zonden (WChr, 344 en Zo 2, 203).

²⁰⁶ Berkouwer, WChr, 318-325.

²⁰⁷ Kuiper meende dat de klassieke belijdenis opnieuw doordacht en verder ontwikkeld moest worden in relatie tot de vragen van de moderne tijd (§ 3.2, bij noot 63v). Zijn woorden zijn vaak samengevat in de uitdrukking ‘in rapport met de tijd brengen’.

²⁰⁸ Berkouwer, GenR, 21v.

²⁰⁹ Berkouwer, GenR, 18v.

²¹⁰ Zijn promotor en latere collega-hoogleraar dogmatiek V. Hepp (1879-1950) zou van mening zijn geweest dat de reformatoren zich bij het lezen van de Schrift hadden laten leiden door de beste gidsen die God aan de kerk had gegeven, namelijk de confessies (Berkouwer, ZenV, 76v). Berkouwer lijkt zich niet gerealiseerd te hebben dat ook hij geen afstand heeft genomen van deze vorm van dogmatische exegese (zie ook § 5.3, noot 29). Zie voor de belijdenis als ‘leeswijzer’ voor de Schrift in de GKN ook R. Fernhout, ‘Schrift en belijdenis: een houdbare alliantie? Schets van een theologische ontwikkeling’, in: C.B. Elsinga (ed.), Om het hart van het evangelie. Een boek voor de gemeente over verzoening, z.p. 1998, 12v. In § 8.2 ga ik in op het gevaar van verstarring als er (gaandeweg) meer gewicht wordt toegekend aan de tekst van de belijdenisgeschriften of de geloofsleer dan aan het spreken van God in zijn Woord.

²¹¹ Zie de laatste twee alinea's van § 5.2.

dox gereformeerde leer. Dat houdt in dat door hem in hoofdzaak met één woord is gesproken over verzoening, namelijk over het handelen van God in Christus, ook al is dat geschied door het werk van mensen heen. Het kruis als realiteit in de geschiedenis betekent zijns inziens zowel gericht als verlossing van Godswege met het oog op de heiliging van de mens en diens gemeenschap met God. Het handhaven van het recht en het stillen van de toorn van God zouden dat kruis noodzakelijk hebben gemaakt.

Net als de proeve van belijden wijst ook Berkouwer de subjectieve verzoeningsleer expliciet af. Zijns inziens is de verzoening, zowel de *hilasmos* als de *katallagè*, objectief in de tijd geschied als het werk van God in Christus. Daar heeft de mens niets aan toe te voegen. In tegenstelling tot Bavinck spreekt Berkouwer niet over de voortzetting van het verzoenend werk van Christus in zijn verhoging, voor het aangezicht van God met het oog op ons heil. Daardoor is in zijn visie nauwelijks tot geen plaats voor het subjectieve element van de verzoening, namelijk dat wij in het heden door het werk van de Geest geroepen zijn om de weldaden van Christus in geloof aan te nemen²¹².

Daar de verzoeningsleer in de gereformeerde kerken tot de jaren zestig nauwelijks ter discussie heeft gestaan²¹³, is het begrijpelijk dat Berkouwer zich in 1953 en 1960 in zijn besprekingen van het onderwerp 'verzoening' vooral heeft beziggehouden met het beoordelen van de opvattingen van anderen. Blijkens zijn bibliografie heeft hij echter ook naderhand nauwelijks aandacht geschonken aan dit in zijn ogen zo centrale thema uit de geloofsleer²¹⁴. Dit is opmerkelijk omdat er na het verschijnen van het proefschrift van zijn promovendus Wiersinga ook in de gereformeerde kerken *een diepgaande discussie* [is ontstaan] *over vele vragen aangaande de werkelijkheid der verzoening* ... In zijn boek over vijftig jaar theologie dat kort na dit proefschrift verscheen, geeft Berkouwer hierover slechts een korte, maar breed uitwaaiende beschouwing zonder heldere conclusie²¹⁵.

Dat de hoogleraar zich niet publiekelijk heeft gedistantieerd van de opvattingen van zijn promovendus²¹⁶, lijkt mij een goede zaak. Het blijft echter duister waarom hij niet heeft geparticipeerd in de daaropvolgende kerkelijke discussie over het onderwerp verzoening. Het ging toch om één van die centrale *werkelijkheden, die alleen in het geloof kunnen worden gezien en verstaan en zo ons eigen leven en dat der kerk onophoudelijk bepalen*²¹⁷?

5.5 Opnieuw discussie: Smits, *De Nieuwe Katechismus*, Wiersinga

De tweede discussieronde over verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland is geïnitieerd door de vrijzinnige theoloog Pieter Smits (1906-2002). Smits was eerst werkzaam als hervormd predikant, later als leraar en vanaf 1958, als opvolger

²¹² § 3.3, bij noot 144-146.

²¹³ § 5.3, noot 40.

²¹⁴ *Bibliografie/Bibliography G.C. Berkouwer* is in 2000 uitgegeven door D. van Keulen.

²¹⁵ Berkouwer, *Een halve eeuw*, 363-369; citaat op 363. Zie § 5.5, vanaf noot 256 voor Wiersinga.

²¹⁶ Van Keulen, *Bijbel*, 624-631.

²¹⁷ Zie bij noot 158 van deze paragraaf.

van W. Banning (1888-1971), als buitengewoon hoogleraar in de kerkelijke en wijsgerige sociologie te Leiden. In 1965 werd hij daar gewoon hoogleraar met als leeropdracht de sociologie van de godsdienst.

Het op Goede Vrijdag 1959 verschenen artikel van Smits, 'Waarvóór stierf Jezus?', heeft in vrijzinnige kring én in de breedte van de hervormde kerk beroering doen ontstaan. Refererend aan een zinswending van de schrijver Simon Vestdijk (1898-1971) *dat het zijn eer te na is, dat iemand anders zich voor hem aan het kruis laat slaan*, doet Smits in dit artikel de uitspraak: *Ik wens te stáán voor de gevolgen van mijn eigen daden. En geef dan wat Paulus betreft mijn portie maar aan Fikkie*. Expliciet stelt hij dat het ook zijn eer te na is dat iemand anders voor zijn schuld zou boeten²¹⁸. Met name deze passage is Smits zeer kwalijk genomen, maar de bezwaren richtten zich ook tegen de vorm en tegen de inhoud van de publicatie als geheel²¹⁹. Voor een goed verstaan geef ik eerst een kort overzicht van de opbouw van het artikel.

Smits opent met een herinnering aan een *beroemd geworden paasartikel* van A. de Wilde²²⁰ in het weekblad voor vrijzinnig-protestanten. Naar aanleiding van het bekend veronderstelde verschil in opvatting tussen rechtzinnigen en vrijzinnigen met betrekking tot de opstanding²²¹ vraagt hij zich af of er inzake de betekenis van het kruis meer eenheid van visie zou zijn. De eeuwenoude belijdenis dat Jezus stierf om onze zonden is zijns inziens weliswaar te verdedigen aan de hand van Rom. 5, maar zelf heeft hij *drie heel ernstige geloofsbezwaren tegen de Paulinische gedachtengang* waarin Adam en Christus tegenover elkaar zijn gezet.

Het eerste bezwaar is dat Jezus zijns inziens geen zondeloze kan zijn, enerzijds omdat Hij het kwaad in zichzelf heeft moeten bevechten en anderzijds omdat wezenlijke zondeloosheid slechts past bij een god en niet bij een mens²²². Zijn tweede bezwaar tegen de redenering van Paulus is dat niet Adam of de mens, maar God zelf verantwoordelijk is voor de mogelijkheid én de praktische onvermijdelijkheid van de zonde in de schepping omdat zijns inziens met het mens-zijn ook de spanning en strijd tussen goed en kwaad is gegeven²²³. Het derde punt betreft

²¹⁸ Het artikel werd gepubliceerd in het weekblad voor vrijzinnig-protestanten waarvan Smits op dat moment hoofdredacteur was: *Kerk en Wereld* 51, no. 7 (27-3-1959), 1v; citaat op 2. Een verkorte versie van het artikel is opgenomen in: *Kerk in Nederland 1945-1984. Teksten*. Gekozen en ingeleid door C. Augustijn, Delft 1984, 61-63. Zie voor reacties in de kerkelijke pers in het bijzonder R. Hensen, die spreekt over een terugkeer *naar een vroegere heilloze fase van richtingsstrijd* ('Over een geruchtmakend artikel (1)', in: *Kerk en Wereld* 51, no. 14 (3-7-1959), 1-3; citaat op 1). Zie ook Wiersinga, *Diskussie*, 7 en L. Dros, 'Portie van Fikkie' bleef zwaar op de maag liggen. In memoriam', in: *Dagblad Trouw*, 5-4-2002, 12.

²¹⁹ Smits, 'Geen amputatie, maar transformatie', in: *Kerk en Wereld* 51, no. 9 (24-4-1959), 3.

²²⁰ Volgens Buskes droeg dit artikel als opschrift: *Jezus is gestorven, Christus is opgestaan!* Vanwege het onderscheid dat De Wilde maakte tussen Jezus en Christus spreekt Buskes over *een terugval, een ongedaan maken van wat wij* [sc. rechtzinnigen en vrijzinnigen] *in moeizame arbeid samen gevonden hadden* (*Hoera*, 279).

²²¹ § 4.3, bij noot 71-74.

²²² Vergelijk met de visie van Korff over de zondeloosheid van Jezus (§ 4.4, bij noot 187).

²²³ Ten aanzien van deze eerste twee punten was Smits eerder een andere mening toegedaan. In een artikel uit 1948 noemt hij de stelling uit zondag 14 van de *Heidelbergse Catechismus* dat Jezus geen zonde heeft gekend een prachtig gezegde. Hij voegt er aan toe dat juist daaruit blijkt dat Jezus waarachtig mens is geweest. *Want de zonde behoort niet tot het mens-zijn, maar is het bederf van het Beeld Gods in den mens als schepsel* ('De Christologie', 69v; citaat op 70).

de heiligheid van God die, tegen de achtergrond van de joodse offerpraktijk, in de meest letterlijke zin de dood van de zondaar zou eisen.

De conclusie van Smits is dat hij eigenlijk alleen maar kan glimlachen om het betoog van Paulus in Rom. 5. Christenen van de twintigste eeuw zouden hier existentieel geen deel meer aan hebben. Wanneer hij vervolgens overstapt op de vraag wat Jezus zelf heeft gedacht over de betekenis van zijn vrijwillig lijden en sterven, dan stelt hij vast dat Jezus een eventuele 'heilsbetekenis' niet aan zijn leerlingen heeft onthuld. De in dit verband veelvuldig aangehaalde teksten Mc. 10:45 (losprijs voor velen) en Mt. 26:28 (bloed vergoten tot vergeving van zonden) missen zijns inziens elke bewijskracht.

Smits voelt zich zeer aangesproken door de hypothese van Albert Schweitzer (1875-1965) die meende dat Jezus geleidelijk tot de overtuiging is gekomen dat Hij als toekomstige Messias door zijn vrijwillig lijden en sterven plaatsvervangend de periode van beproeving voorafgaand aan de komst van het Koninkrijk van God voor de gelovigen zou kunnen wegnemen. Jezus zou in deze opvatting zijn beïnvloed zowel door de laat-joodse leer als door de aangrijpende gestalte uit Jes. 53.

Hoewel deze voorstellingswereld ons volgens Smits net zo vreemd is als de paulinische, bepleit hij dat wij tot ons door laten dringen dat Jezus zijn messiaschap heeft verstaan als verbonden met de noodzaak van het vrijwillige, plaatsvervangende lijden. Zijns inziens kan het Rijk van God slechts groeien en gerealiseerd worden door vrijwillige offers van de besten van de mensheid en daarom noemt hij het offer van Christus *voor ons als christenen het oeroffer onder alle offers*. Hij noemt het kruis dan ook het zegenende en zeer deemoedig makende teken van lijden uit liefde en solidariteit met de zaak van God in deze wereld. Hij sluit af met het uitspreken van de hoop dat de synode serieus zal ingaan op *de hele theologische problematiek van en rond het kruis van Jezus*. De resultaten van die bezinning zouden wat hem betreft echter niet meteen moeten worden vastgelegd in synodale verklaringen²²⁴.

Net als in de moderne theologie van de negentiende eeuw²²⁵ blijkt ook voor Smits de rede dan wel het menselijk voorstellingsvermogen de norm te zijn voor wat in het geloof kan worden aanvaard. In dat geloof moet worden gerekend met het moderne levensgevoel, de menselijke vrijheid en de persoonlijke verantwoordelijkheid. Eerder al had hij in een artikel over zondebesef en zondebegrip aangegeven dat hij kiest voor een godsdienstwijzgerige benadering, in plaats van voor een dogmatische waarin de bijbelse gegevens een fundamenteel-normatieve betekenis hebben²²⁶. Dat maakt meteen duidelijk dat in zijn werk niet gezocht hoeft te worden naar een oud- dan wel nieuwtestamentische onderbouwing van zijn uitspraken over het christelijk geloof.

²²⁴ Volgens Lekkerkerker heeft Smits in de jaren na het verschijnen van zijn artikel geweigerd om met de synode in gesprek te gaan over de verzoening, omdat dat zijns inziens toch zou leiden tot een procedure van leertucht (*Het evangelie*, 6).

²²⁵ § 3.2, bij noot 34-45.

²²⁶ Smits, 'Zondebesef', 429v.

Evenals de moderne theologie gaat Smits ervan uit dat met de structuur van de schepping ook de zonde is gegeven. Dat betekent concreet dat hij God verantwoordelijk houdt voor de tragische levenssituatie waarin de mens is gesteld²²⁷. Hij wil dan ook niet spreken van zonde als een persoonlijk schuldig staan tegenover God, maar van zondebesef als een essentieel tekortschieten van de mens tegenover zijn wezenlijke roeping²²⁸.

Wanneer Smits het woord verzoening gebruikt, bedoelt hij niet het herstel van een reëel verstoorde relatie tussen God en mens. Hij zoekt naar de *symbolische* zin, dat wil zeggen naar het religieuze gehalte van de verschillende begrippen uit de Bijbel die zijns inziens allemaal uit een mythische voorstellingswereld stammen. Hij wil niet ontkennen dat er van Jezus' leven en sterven een machtige geestelijke werking is uitgegaan, maar vrijzinnige theologen hebben zijns inziens niet het recht om te beweren dat zijn kruisdood noodzakelijk was voor de redding van de mensheid. Volgens hem mag het vrijzinnige protestantisme uit principe nóóit een christocentrisme aanvaarden waarin Christus zo absoluut als enige middelaar wordt beleden, dat het lijkt *alsof mijn persoonlijk leven of het leven der hele mensheid* zonder die middelaar alle zin en toekomstperspectief zou missen. Als een soort persoonlijke geloofsbelijdenis stelt hij dat het vrijzinnige protestantisme hem dogmatisch het meest gebaat lijkt bij een moderne leer waarbij Christus wordt verstaan als de getransfigureerde Jezus die zowel door zijn leven als door zijn sterven in existentiële zin 'licht' en 'leven' indraagt in het leven van zijn volgers, die aldus innerlijk worden bevrijd²²⁹.

Smits blijkt zich in zijn opvattingen nadrukkelijk te onderscheiden van de rechts-moderne Heering die vond dat vrijzinnige theologie ook kerkelijke theologie moest zijn, dat wil zeggen geworteld in het christelijk geloof en in de christelijke openbaring²³⁰. Wetenschappelijk is het uiteraard legitiem om vanuit een ander paradigma de bijbelse gegevens te bestuderen en om de eigen uitgangspunten als gezaghebbend te beschouwen ten opzichte van de Schrift. Smits lijkt zich echter niet te

²²⁷ Smits, 'Zondebesef', 442v.

²²⁸ J. Sperna Weiland, die volgens Smits behoorde tot de rechtervleugel van de vrijzinnigheid, heeft samen met Smits het thema verzoening in een vergadering van moderne theologen aan de orde gesteld. Hij meende dat Smits te ver ging in het scheiden van zonde en schuld door het laten vallen van de voorstelling van een persoonlijk schuldig staan tegenover God ('Het vraagstuk van de verzoening', in: *Theologie en Praktijk. Tijdschrift voor de predikant* 20 [1960], 68v).

²²⁹ Smits, 'Verzoening', in: *Theologie en Praktijk. Tijdschrift voor de predikant* 20 (1960), 56-65; citaat op 64. Met deze visie lijkt Smits zich ver verwijderd te hebben van zijn opvattingen in 1948. Toen betuigde hij positieve waardering voor met name de uitspraak van Brouwer dat Christus zijn liefdeoffer uit solidariteit met de mensheid had gebracht ter overbrugging van de kloof tussen God en de mensheid (§ 5.2, bij noot 18v). Smits sprak toen over de objectieve verzoening of expiatio waarbij aan de kant van God op Golgotha iets is gebeurd, namelijk het wegnemen van de zonde door het lijden. Subjectief zou vervolgens verzoening in de zin van reconciliatie plaatsvinden doordat uit het hart van de mens de vijandschap tegen God wordt weggenomen door de aanblik van Christus aan het kruis. Deze verzoeningshandeling op Golgotha zou 'de wereld' tot object hebben gehad en gericht zijn geweest op de overwinning van het Koninkrijk van God ('De Christologie', 80v).

²³⁰ § 4.3, bij noot 34. Buskes heeft zich zeer scherp uitgelaten over het artikel van Smits omdat daarin zijns inziens het hart uit het evangelie wordt gesneden. *Dit soort vrijzinnigheid is geen ketterij. Dan zou er te praten vallen en zouden we elkaar tenslotte nog kunnen vinden. Ketterij veronderstelt de regula fidei ...* (Hoera, 278v en 285-290; citaat op 289). Zie voor Buskes' visie op de relatie tussen rechtzinnig en vrijzinnig ook noot 20 en 220 van dit hoofdstuk.

hebben gerealiseerd dat de door hem gevraagde gedachtenwisseling met de synode over het kruis van Jezus alleen zinvol is wanneer men elkaars vooronderstellingen deelt. Alleen in dat geval is er immers een basis voor een gesprek over inhoudelijke verschillen van inzicht met betrekking tot de geloofsleer of onderdelen daarvan. Deelt men elkaars uitgangspunten niet, dan moet de discussie als eerste gaan over de vooronderstellingen die aan de verschillende visies ten grondslag liggen.

Ook aan de kant van de synode is dit probleem niet onderkend. In de moeizaam tot stand gekomen en in 1967 verschenen herderlijke brief van de synode over de prediking van de verzoening²³¹ wordt vastgesteld dat enkele jaren tevoren beroering was ontstaan *over de vraag in hoeverre het mogelijk is te zeggen, dat een Ander mijn zonde en schuld zou kunnen dragen en wegnemen*. Zonder de naam van Smits te noemen of inhoudelijk in te gaan op zijn artikel wordt daaraan toegevoegd dat naar de mening van velen door deze kwestie de fundamenteën van de kerk in het geding waren. Of de synode dit gevoelen wel of niet deelde, wordt uit het vervolg van de brief niet duidelijk²³².

Lekkerkerker, één van de auteurs van de herderlijke brief, schreef een jaar eerder in een eigen publicatie over 'de kwestie Smits': *Wij zijn aldus met de discussie over de Verzoening gekomen bij de laatste vragen voor de theologie: ligt het uitgangspunt bij de Openbaring Gods door Jezus Christus òf in de wijze waarop wij onszelf verstaan?* Daarmee lijkt hij de kern van het probleem te hebben doorzien. Welke consequentie getrokken moet worden uit dit naast elkaar bestaan van twee fundamenteel verschillende soorten 'theologie', stelt hij echter niet aan de orde²³³. Het verwondert dan ook niet dat de synode geen grondslag heeft kunnen vinden voor een opbouwend gesprek met Smits over het verschil van inzicht en uitgangspunt.

De herderlijke brief laat zien dat de synode inmiddels alweer in beslag was genomen door andere, buitenlandse publicaties met betrekking tot de verzoening²³⁴. Hoewel dit synodale geschrift de pretentie heeft een schets te geven van de *Hoofdpijnen voor een 'Leer' van de Verzoening*²³⁵, komt in mijn ogen het niveau niet uit boven dat van een *Veelheid van uitspraken en opvattingen over de Verzoening*²³⁶ die zonder heldere motivering naast elkaar worden gezet. Ook de aantekeningen over verzoening in het Oude en Nieuwe Testament die een toelichting beogen te geven op de genoemde hoofdpijnen, zijn niet meer dan een ongestructureerde ver-

²³¹ Anders dan bij de commissie die het rapport *Fundamenten* (§ 5.2, noot 20) heeft voorbereid, is toen wel gekozen voor theologen uit alle geledingen van de kerk, waardoor bij voorbaat duidelijk was dat diepgaande verschillen overwonnen moesten worden. De toenmalige voorzitter van de Gereformeerde Bond in de NHK, G. Boer, schreef uiteindelijk een minderheidsrapport, met name vanwege de behandeling, die *Jesaja 53 ten deel viel ... (De prediking van de verzoening)*, Woerden 1968, 56-60; citaat op 59). Zie voor de totstandkoming van deze herderlijke brief ook: J. van der Graaf, *De Nederlandse Hervormde Kerk. Belijdend Onderweg. 1951-1981-2001*, Kampen 2003, 76-79. De definitieve brief is, met gebruikmaking van zowel het meerderheids- als het minderheidsrapport, geschreven door A.F.N. Lekkerkerker, H. Jonker en A.S. van der Woude en verschenen onder de titel *De tussenmuur weggebroken*.

²³² Zie met name *De tussenmuur*, 23v; citaat op 23.

²³³ Lekkerkerker, *Het evangelie*, 9; zie ook 6-8 en 32.

²³⁴ *De tussenmuur*, 24-26, waarin het onder andere gaat over de ideeën van Paul Tillich, Rudolf Bultmann, bisschop J.A.T. Robinson en Dorothee Sölle.

²³⁵ De titel van hoofdstuk III uit *De tussenmuur*, 31-56.

²³⁶ De titel van hoofdstuk I over de geschiedenis van de verzoeningsleer (*De tussenmuur*, 7-18).

zameling gegevens²³⁷. Nieuwe gezichtspunten die zouden kunnen leiden tot een beter verstaan van de verzoening tussen God en mens in Christus heeft deze tweede ‘discussieronde’ mijns inziens niet opgeleverd.

In de rooms-katholieke kerk is in de tweede helft van de jaren zestig binnen en buiten Nederland een felle discussie gevoerd naar aanleiding van de in opdracht van de nederlandse bisschoppen vervaardigde en in 1966 verschenen catechismus²³⁸. Onder leiding van het Hoger Katechetisch Instituut te Nijmegen was tien jaar lang gewerkt aan *De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen*. De opzet van deze catechismus is gaandeweg grondig gewijzigd, mede als gevolg van de ontwikkelingen die zich voor en ten tijde van het tweede vaticaanse concilie (1962-1965) in de rooms-katholieke kerk hebben voorgedaan. Ook is gedurende het proces van schrijven aan een breed publiek om reactie gevraagd²³⁹.

Houtepen noemt deze catechismus een poging om de katholieke geloofstraditie te vertalen in beelden en begrippen van de twintigste eeuw, enerzijds geïnspireerd door de fenomenologie en het existentialisme en anderzijds door een bijbelse *herbronning*²⁴⁰. Volgens een van de auteurs, Bless, is het doel van *De Nieuwe Katechismus* dat gelovigen zelf gaan nadenken over de heilsmysterieën. Daarom wijkt deze af van voorgaande catechismussen, waarin het geloof vooral werd verkondigd als een systeem van waarheden. De Bijbel is zijns inziens bepalend voor de gehele opzet van deze nieuwe catechismus. *Een samenvattende beschrijving van het Oude Verbond leidt tot het kernpunt van deze catechismus: de verkondiging van Jezus, die de Christus is*²⁴¹.

De Nieuwe Katechismus gaat uit van een evolutionistische visie op de ontwikkeling van de wereld en de mensheid. Tegelijkertijd wordt echter over de schepping gesproken als geschied van Godswege en als diens voortdurende werk tot aan de voleinding toe²⁴². Anders dan in de moderne theologie verbindt de *Katechismus* aan dit evolutionistische denken niet de consequentie dat zonde een met de schepping gegeven onvolmaaktheid is die overwonnen moet worden²⁴³. Zonde, in de betekenis van een diepe onwil tegenover God om Hem en de medemens lief te hebben, behoort tot de vrije verantwoordelijkheid van de mens.

²³⁷ Hoewel ergens in kleine letters staat dat de leer van het christelijk geloof zal moeten spreken over schepping, verzoening en verlossing (*De tussenmuur*, 55), wordt ‘verzoening’ in de brief feitelijk behandeld als een op zichzelf staand onderwerp.

²³⁸ Ook in orthodox protestantse kring is op deze *Katechismus* forse kritiek geleverd (Velema, *Inter-view*, passim).

²³⁹ Chiaruttini, *Het dossier*, 17, 22-25 en 31. Zie ook Bless, *Witboek*, 9v en 14-16. De belangrijkste auteurs waren de jezuïeten P. Schoonenberg, G. Mulders, W. Bless en G. van Hemert. Door de bisschoppen waren E. Schillebeeckx, H. Fortmann en J.C. Groot als censors aangewezen (Chiaruttini, *Het dossier*, 32).

²⁴⁰ Houtepen, *Theologen*, 74.

²⁴¹ Bless, *Witboek*, 17-19; citaat op 18. Zie ook Chiaruttini, *Het dossier*, 45.

²⁴² *De Nieuwe Katechismus*, 12-15 en ook 309. Ook de protestantse theologen Bavinck (§ 3.3, bij noot 94-102), Korff (§ 4.4, noot 146) en Schilder (§ 5.3, bij noot 42) waren van mening dat schepping en ontwikkeling volstrekt niet in elk opzicht tegenover elkaar staan.

²⁴³ Zie § 3.2, bij noot 37 voor de moderne theologie en voor deze en de volgende alinea *De Nieuwe Katechismus*, 27, 310-312 en 325-329. Zie ook 528-530 waar in verband met de bevrijding van zonde wordt gewezen op de noodzaak van schuldbelijdenis en 534-536 over de relatie tussen vergeving en de strijd tegen het kwaad.

Volgens de *Katechismus* zijn wij weliswaar onmachtig om uit onszelf te doen wat God wil, maar daarmee zijn we nog niet onschuldig. We moeten verlost worden van zonde én schuld, met het oog niet alleen op ons individueel heil maar vooral ook op de leefbaarheid van de wereld²⁴⁴. Onze verlossing is een verlossing tot werkzaamheid, omdat het Gods opdracht aan de mensheid is om in de voortschrijdende historie zonde en leed te overwinnen. Vergeving is niet alleen ‘een pak van je hart’, maar vraagt ook om samen met Jezus en de Geest de strijd aan te binden tegen het kwaad. Tegelijkertijd mogen we volgens de *Katechismus*, op grond van de verrijzenis van Jezus, weten dat het perspectief groter is dan wij met onze beperkte vermogens in het hier en nu kunnen waarmaken: *wat hier op aarde begon, zal opgenomen worden in heerlijkheid*²⁴⁵.

Zonder de opstanding is ons geloof zinloos, aldus *De Nieuwe Katechismus*. Maar wat betekent het nu dat we volgens de evangeliën niet alleen door Jezus’ verrijzenis, maar ook door zijn dood zijn verlost? Bij deze vraag staat de *Katechismus* wat langer stil, omdat velen van ons hierover met eenzijdige ideeën zijn opgegroeid. Kort wordt geschetst dat in de middeleeuwen en tot in de eigen tijd toe in de prediking vooral nadruk is gelegd op Jezus’ dood als een offer ter genoegdoening. De rechtsorde die was verstoord omdat de Vader was beledigd, moest door straf worden hersteld. Deze straf kwam op de Zoon terecht²⁴⁶.

Het begrip genoegdoening wordt in de *Katechismus* niet meer gebruikt omdat ‘eigentijdse’ mensen schuld en kwaad niet zozeer zien als iets dat goed gemaakt moet worden door pijn of straf, maar door excuses, werken en liefde. Dat zou ook de teneur zijn van de Schrift. Aan de hand van de nieuwtestamentische woorden loskopen, verzoening, gerechtigheid, bloed en zonde wordt de betekenis van het lijden en de dood van Jezus verder uiteen gezet.

Tegen deze achtergrond wijst *De Nieuwe Katechismus* erop dat de Vader niet uit was op het lijden of de dood van Jezus als plaatsvervangende straf, maar op een mooi, goed mensenleven als plaatsvervangende liefde. Het lag aan de mensen dat dit goede leven van Jezus eindigde in de dood. In zijn sterven heeft Jezus echter zijn volstrekte gehoorzaamheid getoond aan de wil van de Vader. Zoals een offerdier aan God werd gegeven en daarna het bloed, van Godswege, over het volk werd gesprendeld, zo zou Jezus zijn bloed niet aan een straf-eisende Vader, maar aan ons ‘boze’ mensen hebben gegeven. Door dit bloed van het verbond zouden wij opnieuw met God zijn verbonden. De *Katechismus* noemt het een groot mysterie dat het Koninkrijk van God is doorgedaan, juist toen de mensen – wij allen – Jezus hebben gedood. *Uit de grootste zonde verscheen de grootste liefde*. Daarom is de verrijzenis de bekrachtiging dat dood en mislukking geen einde, geen zwart noodlot zijn. God toont dat Hij er leven uit kan doen voortkomen²⁴⁷.

²⁴⁴ Ook de protestantse theoloog Van Ruler (§ 5.3, bij noot 105v) heeft de aandacht gevestigd op de opdracht die de verzoende en opnieuw in vrijheid gestelde christen op aarde heeft.

²⁴⁵ *De Nieuwe Katechismus*, 328.

²⁴⁶ *De Nieuwe Katechismus*, 328-330; citaat op 329. Zie § 2.3, bij noot 94v voor de problematiek van de straf. Het terzijde schuiven van de ‘straf’ in *De Nieuwe Katechismus* heeft kritiek opgeroepen aan orthodox protestantse zijde (Velema, *Interview*, 61).

²⁴⁷ Zie voor de laatste twee alinea’s *De Nieuwe Katechismus*, 330-333; citaat op 332.

Bij de presentatie in oktober 1966 heeft kardinaal Alfrink *De Nieuwe Katechismus* aangeduid als een veilige gids voor de nederlandse geloofsgemeenschap. Volgens hem is deze catechismus weliswaar vanuit een eigentijdse benadering geschreven, maar toch in wezenlijke lijnen trouw gebleven aan het kostbare erfgoed van de openbaring²⁴⁸. Dat niet iedereen deze mening was toegedaan, bleek al snel. De polemiek die volgde, heeft ertoe geleid dat op last van Rome een negentig pagina's tellende *Aanvulling bij de Nieuwe Katechismus* verscheen²⁴⁹. Voordien was de *Katechismus* echter al vertaald in het engels, duits en frans. Hoewel er van de nederlandse tekst steeds weer nieuwe edities nodig bleken te zijn, heeft kardinaal Alfrink consequent geweigerd dit verplichte supplement erin op te nemen. Het bleef een aparte brochure²⁵⁰.

In de *Aanvulling* was niet alleen sprake van een simpele verwerping van *De Nieuwe Katechismus*. Het streven naar een eigentijdse verwoording van de blijde boodschap van Christus werd gewaardeerd, maar er was ook niet te miskennen kritiek²⁵¹. Dit geldt ook voor de verwoording van de verlossing door de dood van Jezus. Omdat zowel *De Nieuwe Katechismus* als de *Aanvulling* bedoeld waren als onderwijzing van de gelovigen en niet als een verantwoording van de leer²⁵², worden de gekozen bewoordingen nauwelijks of niet exegetisch dan wel dogmatisch onderbouwd. Daarom rond ik deze beschrijving af met het aangeven van de in mijn ogen belangrijke overeenkomsten en verschillen tussen beide publicaties met betrekking tot de betekenis van de dood van Jezus²⁵³.

De Nieuwe Katechismus en de *Aanvulling* stellen beide dat de dood van Jezus niet gezien moet worden als een straf die Hem door de Vader is opgelegd. Ook volgens de *Aanvulling* zou Jezus zijn dood vrijwillig hebben aanvaard als consequentie van zijn prediking van het Koninkrijk en van zijn getuigenis over zijn eigen zending. Er wordt echter minder nadruk gelegd op de schuld van de mensen aan die dood. Anders dan in de *Katechismus* wordt in de *Aanvulling* een aantal keren gesproken over Jezus die door zijn dood iets voor de mens heeft goedgemaakt en

²⁴⁸ Chiaruttini, *Het dossier*, 30-32 en Bless, *Witboek*, 11v. Zoals bekend, bood de nederlandse katholieke kerk in de jaren zestig veel ruimte. *Kardinaal Alfrink vond veel goed en de meeste bisschoppen juichten vernieuwingen toe* (M. Verduyn, *De grote woorden voorbij. Een generatie theologen over God, werk en leven*, Zoetermeer 1998, 92).

²⁴⁹ E. Dhanis S.J. en J. Visser C.S.S.R. (eds.), *Aanvulling bij De Nieuwe Katechismus. Op last van de Kardinalencommissie samengesteld*, Hilversum-Antwerpen; Roermond-Maaseik 1969. In het onderstaande wordt voor de *Aanvulling* verwezen naar Bless, *Witboek*, waarin de complete tekst is opgenomen (293-364).

²⁵⁰ Schillebeeckx, *Testament*, 55.

²⁵¹ Zie de 'Laatste bemerking' in de *Aanvulling* (Bless, *Witboek*, 364) en ook Berkouwer, *ZenV*, 397-399.

²⁵² *De Nieuwe Katechismus*, v en vii. Het gaat in deze catechismus om geloofsverkondiging, om het in één grote samenhang weergeven van de christelijke boodschap. Zie ook Chiaruttini, *Het dossier*, 52. Ook het zogeheten 'Handboek bij het gebruik van De Nieuwe Katechismus' biedt geen onderbouwing van de onderscheiden standpunten. Dit lexicon is vanuit de internationale rooms-katholieke context opgezet en oorspronkelijk niet bedoeld als achtergrond bij *De Nieuwe Katechismus*. Omdat het kort na *De Nieuwe Katechismus* verscheen, is daaraan in de nederlandse editie echter wel aandacht besteed, aldus de inleiding in deel I (zonder paginanummer) van K. Rahner e.a. (eds.), *Sacramentum mundi*. Theologisch lexicon voor de praktijk. Handboek bij het gebruik van De Nieuwe Katechismus.

²⁵³ De twee volgende alinea's zijn gebaseerd op een vergelijking van *De Nieuwe Katechismus*, 328-332 met Bless, *Witboek*, 324-329. Zie ook Schillebeeckx, *Testament*, 54 en Wiersinga, *Diskussie*, 7v.

‘verdiend’. Het bloed van Jezus is volgens de *Aanvulling* voor ons ‘aan God’ geofferd om vervolgens in de eucharistische maaltijd aan ons te worden gegeven. De allerheiligste dood van Jezus zou in de ogen van God overvloedig opwegen tegen de zonde van de wereld en daarom zou Jezus verdiend hebben dat de goddelijke genade wordt teruggeschonken aan het mensdom waarvan Hij het hoofd is. Meer dan de *Katechismus* staat de *Aanvulling* dus in de lijn van de leer van boete en verdienste.

De spits van het werk van Christus is volgens de *Aanvulling* zowel op God als op de mens gericht, terwijl in de *Katechismus* de nadruk ligt op dat wat in Christus met het oog op de mens is geschied²⁵⁴. *De Nieuwe Katechismus* spreekt van het volbrachte offer en van onze aansluiting bij dat ene offer door te eten van het brood en te drinken van de wijn. In de *Aanvulling* wordt dit echter gecorrigeerd door erop te wijzen dat het kruisoffer onafgebroken wordt voortgezet in het eucharistisch offer. Het aan God opdragen van dit offer wordt volgens de *Aanvulling* gevolgd door de communie, waarin God zijn gave aanbiedt met als doel de gelovigen met zich te verenigen en hen onderling in liefde te verbinden. In beide werken wordt echter expliciet gesteld dat door het offer van Jezus *de vriendschap tussen de Vader en ons definitief [is] hersteld*²⁵⁵.

Met het verschijnen van het proefschrift van Herman Wiersinga in 1971, *De verzoening in de theologische discussie*²⁵⁶, is ook in de Gereformeerde Kerken in Nederland de verzoening tussen God en mens in Christus onderwerp van discussie geworden²⁵⁷. Wiersinga (1927) was op dat moment studentenpredikant in Amsterdam, na zes jaar predikantschap in het vlaamse Gent en vijf jaar op het eiland Curaçao. In een persoonlijke terugblik op de veranderingen in zijn geloofsbeleving en -bezinning (1992) heeft Wiersinga aangegeven dat hij al tijdens zijn studententijd grote moeite had met de *traditionele vormgeving van het geloof in de christelijke dogma's en in gereformeerde belijdenisgeschriften als de Heidelbergse Catechismus*. Tegelijkertijd beschrijft hij dat hij, ondanks bijna twintig jaar predikantschap op het moment van zijn promotie, niet had *voorzien hoe onaanastbaar de confessionele voorstellingen voor gemeenteleden en voor theologen waren*²⁵⁸.

Volgens Wiersinga was er tot de jaren twintig van de twintigste eeuw ten aanzien van de verzoening een *bestaande konstantie in de – grof gezegd – orthodoxe en vrijzinnige stellingen (enerzijds de verdedigers van een gemodificeerd-anselmiaanse verzoeningsleer; anderzijds het meer rationeel of meer ethisch verzet tegen de satisfactieleer)*. Zijns inziens is de discussie daarna zodanig verbreed dat standpunten niet zonder meer zijn onder te brengen bij de twee bekende verzoeningsty-

²⁵⁴ Volgens een brief van paus Paulus VI, d.d. 30 maart 1967, zou het in het gesprek over *De Nieuwe Katechismus* tussen vertegenwoordigers van ‘Rome’ en ‘Nederland’ in ieder geval ook moeten gaan over de aard van de voldoening en over het offer dat Christus aan zijn hemelse Vader opdroeg om onze zonden te delgen en de mensen met de Vader te verzoenen (Chiaruttini, *Het dossier*, 101v).

²⁵⁵ Vergelijk *De Nieuwe Katechismus*, 399v (citaat op 399) met Bless, *Witboek*, 329-331.

²⁵⁶ Deze publicatie wordt aangeduid als Wiersinga, *Diskussie*.

²⁵⁷ Den Heyer, *Ruim geloven*, 248. Zie ook § 5.3, noot 40.

²⁵⁸ Wiersinga, *Geloven*, 14-21; citaten respectievelijk op 15 en 18.

pen, enerzijds van Anselmus en anderzijds van Abaelardus tot Ritschl²⁵⁹. Voor die verbrede discussie verwijst hij naar Aulén, Brunner en Barth, Bonhoeffer, Robinson en Sölle²⁶⁰.

Uit methodische overwegingen heeft Wiersinga voor zijn onderzoek uit de actuele verzoeningsproblematiek één aspect gekozen, namelijk het voorstellingscomplex 'satisfactie-aan-God'. Zijns inziens was de kern van de theologische discussie van dat moment de vraag *of de bijbelse gegevens deze voorstelling legitimeren dan wel in de richting van een andere voorstelling wijzen*²⁶¹. Het normatieve getuigenis van profeten en apostelen oftewel het volledig bijbelse kerygma moet volgens Wiersinga de basis zijn van een theologiseren dat zich ten doel stelt de relevantie aan te wijzen van de bijbelse boodschap voor de mensen en de samenleving van de eigen tijd²⁶².

Qua werkwijze herinnert het proefschrift van Wiersinga sterk aan de *Dogmatische Studiën* van zijn promotor Berkouwer. Het trefwoord satisfactie biedt aanleiding tot brede verkenningen in de dogmageschiedenis, de eigentijdse theologie en de bijbelse gegevens²⁶³. Wiersinga's beschouwingen zijn echter veel minder scherp analytisch dan die van zijn promotor. Bevestigd wordt het idee dat alles met alles samenhangt, maar geen enkel onderwerp wordt door Wiersinga grondig onderzocht. Zelf spreekt hij over zijn studie als een 'morfologisch' onderzoek²⁶⁴, een term die niet wordt toegelicht maar kennelijk dient als motivering voor het *uiteraard onvolledig en zo kort mogelijk* geven van dogmahistorische schetsen dan wel 'losse' bijbelse gegevens²⁶⁵.

Door zijn weinig systematische benadering van de stof is er in zijn werk geen heldere redeneerlijn te bespeuren, laat staan dat hij komt tot overtuigende conclusies. Juist omdat hij kritiek heeft op de orthodoxe ofwel traditionele verzoeningsleer en van mening is dat het voorstellingscomplex satisfactie-aan-God niet bijbels is te onderbouwen, heeft hij zichzelf een zware bewijslast opgelegd. In de uitwerking van zijn stellingname blijft hij echter ver achter bij bijvoorbeeld Korff, die ook kritisch stond ten opzichte van de zogeheten anselmiaanse satisfactieleer maar die zijn bezwaren veel scherper en systematischer heeft uiteengezet en tot geloofwaardiger

²⁵⁹ Wiersinga, *Diskussie*, 5v; citaat op 5. Wiersinga wekt hier de indruk dat *de bekende verzoenings-typen* lange tijd hebben bestaan en niet pas door Ritschl scherp zijn onderscheiden (§ 1.4, noot 57 en § 2.4, bij noot 188). Zie ook § 4.2, bij noot 21-23. Verderop schrijft Wiersinga echter: *Ritschl koppelde deze twee leertypen aan de prototypen Anselmus en Abélard* (173) en vervolgens stelt hij vast dat *de gangbare polarisering van Anselmus en Abélard ... niet al te goed klopt* (177).

²⁶⁰ Zie § 4.2 voor Brunner, Barth en Aulén. Volgens Wiersinga verdient Bonhoeffer, die zich regelmatig met de idee van plaatsbekleding heeft beziggehouden, aparte vermelding vanwege zijn invloed ná de tweede wereldoorlog. Na 1960 zou de discussie over twee onderdelen van de verzoeningsleer, te weten satisfactie en plaatsbekleding, uit de vaksfeer van de theologie zijn gehaald en verplaatst naar de openbaarheid van leeszaal en debat. Wiersinga meent dat dit is gebeurd *dankzij het boekje Honest to God van de engelse bisschop Robinson en het 'hoofdstuk theologie na de dood van God' onder de in dit na-theïstisch kader verrassende titel Stellvertretung van de duitse filosoof Dorothee Sölle* (*Diskussie*, 6). Zie ook noot 234 van deze paragraaf.

²⁶¹ Wiersinga, *Diskussie*, 10v; citaat op 11.

²⁶² Wiersinga, *Diskussie*, 1 en 9; zie ook 183. Wellicht ten overvloede wijs ik erop dat Wiersinga, anders dan Smits (bij noot 225v van deze paragraaf), hier de reformatorische vooronderstelling van het *sola scriptura* tot uitgangspunt neemt (§ 2.3, bij noot 98).

²⁶³ § 5.4, bij noot 140-148.

²⁶⁴ Wiersinga, *Diskussie*, 11.

²⁶⁵ Wiersinga, *Diskussie*, 41 (inclusief citaat) en 183. Zie ook 15, 20, 49, 68 en 90.

conclusies is gekomen²⁶⁶. Wiersinga noemt Korff als één van de voorbeelden van nederlandse theologen die een ‘alternatief’ voor de satisfactieleer hebben geformuleerd. Maar diens conclusie is hem te onduidelijk en in de onderbouwing lijkt hij niet geïnteresseerd²⁶⁷.

Wiersinga preludeert al vanaf het eerste hoofdstuk op zijn op zichzelf juiste conclusie dat *de satisfactie-interpretatie op allerlei punten niet in de lijn van de bijbelse gegevens blijkt te liggen*²⁶⁸. In hoofdstuk twee en drie beschrijft hij waarom er zijns inziens geen sprake is van satisfactie aan de toorn van God, noch van een gerechtigheid van God die een soort ‘norm’-handhaving eist door middel van straffen of satisfacties. In hoofdstuk vier en vijf gaat hij desondanks uit van de vraag: *Als God ‘satisfactie’ zou vragen, wie geeft die dan?* Zijn onderzoek verschuift dan naar de rol van Christus als middelaar en diens verzoenend werk als bloedig en duur offer. Maar omdat God volgens Wiersinga geen satisfactie vraagt, kan zijn conclusie niet anders zijn dan dat Christus die niet geeft.

Voor een geloofwaardige realisering van zijn eigenlijke doel, namelijk het als dogmaticus kiezen dan wel opstellen van een verzoeningsleer waarin de bijbelse voorstelling van de verzoening vertaald wordt in de denk-wereld en spreek-taal van zijn eigen tijd²⁶⁹, zou een andere opzet van zijn onderzoek nodig zijn geweest. Nu staat het zesde en laatste hoofdstuk waarin hij zoekt naar een verantwoorde en vruchtbare, niet van de satisfactie-voorstelling uitgaande ‘alternatieve’ verzoeningsleer²⁷⁰, vrijwel los van de rest van zijn boek.

Aansluitend bij verschillende ‘alternatieven’ van de nieuwere theologie uit binnen- en buitenland onderstreept Wiersinga dat het in de verzoening niet alleen gaat om een daad van God, maar vooral ook om de reactie daarop van de mens. Hij pleit voor een ‘effectieve’ verzoeningsleer waarin centrale aandacht is voor het effect van Christus’ verzoeningsdaad op de mens, in de vorm van berouw, schuldbelijdenis, bekering en met Christus opstaan tot een nieuw leven²⁷¹. In die zin voelt hij zich aangetrokken tot het leertype van Abaelardus, waarin het objectieve *extra nos* (buiten ons) zo sterk mogelijk gerelateerd is aan het subjectieve *pro* (voor) en *in nobis* (in ons)²⁷².

Opmerkelijk is dat in het proefschrift van Wiersinga op geen enkele manier aandacht wordt besteed aan de verzoening als onderdeel van het grotere geheel van

²⁶⁶ § 4.4, bij noot 171-174 en 198-203.

²⁶⁷ Wiersinga, *Diskussie*, 179.

²⁶⁸ Wiersinga, *Diskussie*, 165.

²⁶⁹ Wiersinga, *Diskussie*, 172. Daarnaast lijkt hij te willen aantonen dat de nieuwere theologie van de twintigste eeuw nauw aansluit bij het bijbelse denken en daarom waardering verdient. Hij schrijft bijvoorbeeld: *Aan dit aksentueren van het persónlijk karakter [van Christus’ verzoeningswerk] is niet maar de HS [Heilige Schrift], maar ook de nieuwere theologie veel gelegen*, waarna hij verwijst naar Bonhoeffer en Sölle (125).

²⁷⁰ Wiersinga, *Diskussie*, 178 en 180.

²⁷¹ Wiersinga, *Diskussie*, 187-191. In de op een breder publiek gerichte bewerking van zijn proefschrift schrijft hij: *Jezus heeft de zijnen liefgehad tot dit einde [aan het kruis] en daarmee Gods verzoenende daad gesteld. Dat wil nog niet zeggen dat hiermee de verzoening zèlf een feit geworden is. Daarvoor zijn ook mensen nodig die de uitgestoken hand aangrijpen. Mensen die beschaamd en dankbaar reageren op deze schokkende aktie van God (Verzoening als verandering. Een gegeven voor menselijk handelen [Oekumene 3, 6], Baarn 1972, 33).* De Kruijf karakteriseert Wiersinga’s opvatting dan ook als ‘verzoening door bekering’ (‘De omtrek’, 189).

²⁷² Wiersinga, *Diskussie*, 177.

de christelijke geloofsleer. Noch over de oorspronkelijke of bedoelde verhouding tussen God en mens, noch over de aard of het wezen van de zonde doet hij uitspraken²⁷³. Klaarblijkelijk is hij zo in de ban geweest van de eigentijdse discussie waarin de aandacht voor het individu en voor de eigen verantwoordelijkheid van de mens centraal stond²⁷⁴, dat grotere verbanden als schepping en voleinding in zijn spreken over de verzoening tussen God en mens geen rol spelen. Zijns inziens *kunnen we stellen dat de HS [Heilige Schrift] de verzoening als Gods 'veranderen' van mensen beschrijft*²⁷⁵. Die verandering moet zijns inziens effect hebben op het onderlinge menselijke contact en op het functioneren van de samenleving²⁷⁶.

Ondanks de commotie die het proefschrift van Wiersinga met name onder neocalvinisten heeft veroorzaakt, moet ik vaststellen dat hij zich in feite slechts heeft beziggehouden met een paar onderdelen uit de hele verzoeningsproblematiek, zonder dat er door hem op exegetisch of dogmatisch terrein nieuwe inzichten naar voren zijn gebracht²⁷⁷. De discussie spitte zich met name toe op het punt dat Wiersinga de traditionele verzoeningsleer en daarmee essentiële aspecten uit de belijdenisgeschriften zou bestrijden. Zelf heeft hij dat lange tijd ontkend en volgehouden dat het ging om een verschil in voorstelling en niet om een inhoudelijk geloofsverschil. Later spreekt hij echter van tweeërlei geloof, dat van de traditionele kerken en dat van alternatieve randgelovigen, waarbij zijns inziens geen sprake is van een verscheidenheid-in-eenheid, maar van discontinuïteit²⁷⁸. Dat hij zichzelf dan schaaft onder de alternatieve gelovigen, zal duidelijk zijn²⁷⁹.

²⁷³ Naar eigen zeggen is het Wiersinga pas naderhand, door zijn voortgezet onderzoek naar de betekenis van het lijden en de zonde, duidelijk geworden hoezeer de hele christelijke geloofsleer samenhangt met de visie op Christus' verzoenende werk (*Geloven*, 19). Zijn publicaties *Verzoening met het lijden?* (1975) en *Doem of daad. Een boek over zonde* (1982) hebben hem echter niet gebracht tot een heroverweging van zijn alternatieve verzoeningsleer, maar tot een steeds grotere afstand van het geheel aan traditionele geloofsvoorstellingen (*Geloven*, 7v).

²⁷⁴ Op dit punt voelt Wiersinga duidelijk verwantschap met het *Anliegen van Smits* (*Diskussie*, 164). Zie bij noot 218 en 226 van deze paragraaf. In *Geloven* schrijft hij over het traditionele of zogeheten 'apriori'-geloof: *waar zijn wij mensen in dit geloof? Wij komen er op essentiële momenten niet aan te pas* (158). Het gevolg is zijns inziens *een principiële onderbelichting van de levens- en geschiedenisweg waarop wij ons bevinden* (159).

²⁷⁵ Wiersinga, *Diskussie*, 172. In het inleidende hoofdstuk schreef Wiersinga al dat in het Oude Testament de van God uitgaande verzoening wordt verkondigd als herstel van de persoonlijke integriteit en als herstel van de volks- en volkengemeenschap. In het Nieuwe Testament zou centraal staan dat Jezus' komt het persoonlijk herstel realiseert en dat hij feitelijke discriminaties opheft (1v).

²⁷⁶ Wiersinga, *Diskussie*, 192-199.

²⁷⁷ Met name zijn exegese van oud- en nieuwtestamentische teksten is door velen bekritiseerd (B. Aalbers, *De man in kwestie. Gesprekken met Herman Wiersinga*, Kampen 1977, 44). H.N. Ridderbos heeft een uitgebreide replek geschreven waarin hij Wiersinga verwijt dat deze zich in zijn beroep op de Schriften laat leiden door *duidelijke apriorische dogmatische overwegingen*. Uit zijn eigen beschouwingen blijkt echter dat Ridderbos weliswaar andere vooronderstellingen hanteert, maar dat zijn exegese niet minder dogmatisch is gekleurd (*Verkeerde weg*, met name 13, 18, 21, 25; citaat op 21). Zie § 5.3, noot 29 en § 5.4, noot 145 en 210 voor de kwestie van 'dogmatische' exegese.

²⁷⁸ In *Geloven* vergelijkt Wiersinga zijn eigen visie uit 1975 met die uit het begin van de jaren negentig (160-163). Hij is zich dan bewust geworden van het subjectieve element dat in zijn gebruik van de Bijbel een rol heeft gespeeld, ook al heeft hij gestreefd naar exegese zonder dogmatische vooringenomenheid (84). In 1993 schrijft hij: *Voor een 'nieuwbouw' van de verzoeningsleer zou ik – met Berkouwer – willen terugrijpen op bijbelse metaforen, zonder mij te laten hinderen door latere kerkelijke interpretaties* ('Berkouwer en de verzoening', in: *Kabats*, Faculteitsblad van de Theologische Faculteit aan de Vrije Universiteit, Amsterdam, 6/5 (1993), 13).

²⁷⁹ In *Geloven* schrijft Wiersinga dat hij zijn vertrouwen heeft verloren in de ook voor hem vertrouwde geloofsvoorstellingen, waaronder het beeld van de alles verzoenende Christus. Hij kiest dan voor

De gereformeerde synode heeft in 1976 het 'ontoelaatbaar' uitgesproken over de ideeën van Wiersinga, echter zonder dat dit heeft geleid tot tuchtmaatregelen²⁸⁰. Wel werd gesignaleerd dat zijn opvattingen deel uit maken van *een geestelijke ontwikkeling zowel binnen als buiten onze kerken, die veel meer omvat dan één bepaald, af te grenzen onderdeel van het belijden van de kerk*. Daarom werd besloten tot het instellen van een nader onderzoek dat zou moeten leiden tot een ontwerp voor een herderlijk schrijven²⁸¹.

In de definitieve versie van dit schrijven²⁸² wordt expliciet gezegd dat het proefschrift van Wiersinga aanleiding is geweest tot deze publicatie. Zorgvuldig wordt uiteengezet dat Wiersinga terecht aandacht heeft gevraagd voor de effecten van de verzoening op micro- en macro-ethische verhoudingen. Daarnaast wordt er echter op gewezen dat de moderne mens gevoeliger is voor het handelen van de mens dan voor dat van God. Daardoor zou het spreken over de basis van de verzoening, namelijk het werk van God in Christus, te zeer naar de achtergrond verdwijnen of zelfs buiten beeld raken, terwijl juist het handelen van God *oorspronkelijk, grondlegend en radikaal is*²⁸³. Volgens het herderlijk schrijven is er in het centrum van het Oude en Nieuwe Testament op velerlei manieren sprake van verzoening en verzoenen. Maar waar het gaat om het herstel van de relatie met God, is er telkens sprake van *een één-zijdige, door God verrichte handeling om voor ons de schuld te verwijderen en een nieuw begin met ons te maken*²⁸⁴.

In een helder opgebouwd en evenwichtig betoog worden in dit synodale geschrift eerst de belangrijkste oud- en nieuwtestamentische gegevens over *Gods verzoenend werk in de bevrijding van de schuld* uiteengezet²⁸⁵. Vervolgens wordt een poging gewaagd *om temidden van de vaak verwarrende en eenzijdige discussies en de vele misverstanden enkele grondlijnen te trekken voor het belijden aangaande Gods verzoenend werk in Jezus*²⁸⁶. Erkend wordt dat het idee van een *Umstimmung Gottes* weliswaar in christelijke kring leeft, maar het wordt met nadruk bestempeld als een heidense gedachte die nergens in de Bijbel voorkomt. Met betrekking tot de barmhartigheid en gerechtigheid van God wordt vastgesteld dat deze vaak tegen elkaar zijn uitgespeeld. Ten onrechte, want volgens de auteurs is het wonder van de verzoening juist dat *God geen van zijn heilige eisen en aanspraken laat vallen en toch een weg vindt om de relaties te herstellen en ons naar onze bestemming te leiden*²⁸⁷.

een theologie die denkbaar, voorstelbaar, ervaarbaar en werkbaar is (7 en 76; citaat op 76). Zie ook noot 273 van deze paragraaf.

²⁸⁰ L. Dros, 'Gereformeerd anno 1971 was niet meer wat het was: de zaak-Wiersinga', in: *Dagblad Trouw*, 12-08-1997, 10. Zie ook Wiersinga, *Geloven*, 19 en het herderlijk schrijven *Verzoening met God*, 26-29.

²⁸¹ A. Kruyswijk, 'Wiersinga in de Synode', in: *Gereformeerd Weekblad* 31, no. 38 (19-03-1976), 235v; citaat op 235.

²⁸² *Verzoening met God en met mensen. Herderlijk schrijven van de Generale Synode van De Gereformeerde Kerken in Nederland* (1977). De opstellers van dit schrijven waren A.C. Hofland, A. Kruyswijk, J. Overduin, J. Plomp en J. Verkuyt.

²⁸³ *Verzoening met God*, 14-22; citaat op 19.

²⁸⁴ *Verzoening met God*, 32.

²⁸⁵ *Verzoening met God*, 30-47; citaat conform de titel van hoofdstuk II-1.

²⁸⁶ *Verzoening met God*, 49; zie voor de rest van deze en de volgende twee alinea's: 47-60.

²⁸⁷ *Verzoening met God*, 50.

Onder verwijzing naar met name Jes. 53 wordt het lijden van Jezus niet alleen benoemd als een vrijwillig offer dat naar de wil van God is gebracht, maar ook als een gevolg van menselijke haat en wreedheid tegen Hem die leefde als een heilige temidden van zondaars. Veel aandacht wordt besteed aan de liefde van God, die zich ook zou uiten in het feit dat Jezus zijn toorn en gericht over onze zonden heeft gedragen. De worsteling van Jakob met een man Gods bij de Jabbok (Gen. 32) wordt aangevoerd als illustratie dat God onze zonden en schuld niet luchthartig wegwuift. Integendeel, alle mensen zijn onderworpen aan het oordeel van God, maar Jezus heeft dat op zich genomen.

Volgens het herderlijk schrijven wordt de diepste dimensie van het lijden van Jezus duidelijk uit zijn kreet: *“Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten”* (Ps. 22:2). Deze uitroep slaakte Jezus nadat hij zo’n drie uur in het duister aan het kruis had gehangen. Met nadruk wijzen de auteurs erop dat deze episode uit het lijden van Jezus in de reformatorische kerken in verband wordt gebracht met de woorden uit de *Apostolische Geloofsbelijdenis: nedergedaald ter helle*. Op indringende, maar mijns inziens niet overtuigende wijze wordt de godverlatenheid van Jezus geduid als het door God weggestoten zijn in het volstreckte isolement van de hel. Het doorlijden van deze toorn door Jezus zou de waarborg zijn van een voor eeuwig geopende weg van God naar ons toe. Zoals de oudtestamentische offers plaatsvervangend waren voor het leven van zondaren, zo betekent de plaatsvervangende Christus dat Hij *onze zonden en ongerechtigheden op zich neemt en dat Hij ons tot nieuwe mensen schept*²⁸⁸.

Het herderlijk schrijven blijft niet staan bij deze beschrijving van de ‘exclusieve, één-malige plaatsvervangende’ *waardoor wij van schuldigen tot vrijgesprokenen, van vijanden tot vrienden van God worden*²⁸⁹. Het spreekt nadrukkelijk niet met één, maar met twee woorden over de verzoening²⁹⁰. Het zware en kostbare werk van God in Christus is de nieuwe grondslag voor de relatie tussen God en ons. Dit heilshandelen van God wordt voortgezet door de Heilige Geest en is in het Nieuwe Testament telkens verbonden met de opdracht tot de dienst van de verzoening. Als eerste vraagt deze dienst een gelovig aanvaarden van het werk dat God in Christus voor ons deed en vervolgens een leven uit de verzoening in woord en daad. Concrete voorbeelden worden gegeven en bovendien wordt aandacht gevraagd voor de uitgestrektheid van de dienst der verzoening in wereldverband, vanuit de mondiale, kosmische en universele betekenis die het werk van Christus volgens de Bijbel heeft²⁹¹.

Net als in het werk van Bavinck, Korff en Van Ruler en anders dan in het proefschrift van Wiersinga wordt in dit herderlijk schrijven van de gereformeerde synode aandacht besteed aan de hele breedte van de verzoeningsleer. Hoewel de termen objectief en subjectief niet worden gebruikt, komen ook in dit schrijven de drie door Korff genoemde en op Auléns verzoeningstypen gebaseerde ‘waarheidselementen’ aan de orde²⁹².

²⁸⁸ *Verzoening met God*, 58.

²⁸⁹ *Verzoening met God*, 59.

²⁹⁰ Zie het slot van § 2.5.

²⁹¹ *Verzoening met God*, 61-69.

²⁹² Zie § 4.4, bij noot 206 en 228 en § 5.3, laatste alinea voor de ‘waarheidselementen’.

Het gaat daarbij enerzijds om de objectieve verzoening van de schuld en om het objectieve verbreken van de oorzaak, de macht en de gevolgen van de zonde zoals dat door het werk van God in Christus tot stand is gebracht. Anderzijds gaat het om de subjectieve verzoening, om de mens die zich met God laat verzoenen op basis van dit volbrachte werk en vervolgens gehoor geeft aan de opdracht tot de dienst der verzoening. Helder wordt gesteld *dat Gods verzoenend werk in Christus heel het menselijke leven omvat: de relatie van mensen en van samenlevingen tot God, maar ook de intermenselijke sociale, economische, politieke en culturele relaties, ja zelfs de relatie van de mens tot de kosmos*. Naast de breedte van de verzoeningsleer komt in het herderlijk schrijven ook het grotere geheel van de geloofsleer aan de orde. De auteurs duiden dit geheel aan als het werk van God waarin zichtbaar wordt dat Hij zich een weg baant waarlangs zijn doeleinden met de schepping zullen worden gerealiseerd. Het uiteindelijke doel is zijn Koninkrijk waaruit alle kwaad voor eeuwig zal zijn verbannen²⁹³.

Kenmerkend voor dit schrijven is de summiere, maar systematische bespreking van oud- en nieuwtestamentische teksten die voorafgaat aan het formuleren van enige grondlijnen voor het belijden met betrekking tot de verzoening. Geen van de beelden, vergelijkingen en gelijkenissen die de Bijbel gebruikt om het mysterie van de verzoening te vertolken, kan volgens de opstellers van het schrijven gemist worden omdat ze samen iets onthullen van de ernst, de kostbaarheid en de ontwijfelbare zekerheid van Gods verzoenend werk in Jezus Christus²⁹⁴. Het herderlijk schrijven is daarmee een voorbeeld van een ‘nieuwe’ tendens in de theologie die de dogmatiek op laat komen uit het zorgvuldig lezen (en exegetiseren) van de Bijbel²⁹⁵. Een vergelijkbare aanpak komt ook aan de orde in het volgende hoofdstuk over het werk van Schillebeeckx. In hoofdstuk 7 zal echter blijken dat deze tendens zich in het theologisch Nederland van het laatste kwart van de twintigste eeuw nauwelijks heeft doorgezet.

²⁹³ *Verzoening met God*, 9, 50, 61-63 en 69; citaat op 69.

²⁹⁴ *Verzoening met God*, 48v. Zie ook 15 waar staat: *De kerk gaat alleen veilig, wanneer zij niets méér maar ook niets minder doet dan de Heilige Schrift naspreken*.

²⁹⁵ Korff had er al voor gepleit om eerst te luisteren naar wat vanuit de Schrift ‘als openbaring tot ons komt’, alvorens te komen met dogmatische theorieën (§ 4.4, bij noot 182v). Ook voor de opzet van *De Nieuwe Katechismus* is de Bijbel bepalend geweest (bij noot 241 van deze paragraaf). Veenhof wijst erop dat de vervlechting van dogmatiek en exegese, waarbij het getuigenis van de evangeliën intensief werd verwerkt, met name in de jaren zeventig zichtbaar is geworden in een aantal nieuwe concepties van de christologie. Hij noemt werken van W. Pannenberg (1964), J. Moltmann (1972), H. Küng (1974), W. Kasper (1975) en E. Schillebeeckx (1974, 1977, 1978 en 1982); zie *De dubbele Jezus*, 88 en 122. *Het lied van de Mensenzoon. Studie over de Christuspsalm in Filippenzen 2:6-11* van G.H. ter Schegget dat in 1975 verscheen, wordt door R. Zuurmond een unieke symbiose genoemd van systematische en exegetische theologie waarbij is uitgegaan van de eenheid van het messiaans getuigenis in het Nieuwe Testament (‘Ter Schegget als bijbels theoloog’, in: A. van de Beek e.a., *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, Baarn 1992, 156-158).

6 Schillebeeckx: een soteriologie op basis van exegese

6.1 Inleiding

Als een van de weinige rooms-katholieke theologen in Nederland staat Edward C.F.A. Schillebeeckx (1914) internationaal bekend om zijn grote kennis van de eigen traditie en zijn zelfstandige wijze van theologie beoefenen¹. Deze uit het vlaamstalige deel van België afkomstige theoloog heeft na een bewuste keuze voor de orde der dominicanen onderwijs genoten in Gent, Leuven en Parijs. Vanaf 1947 was hij docent dogmatiek en *magister spiritualis* van de fraters studenten aan het dominicaans Theologicum in Leuven.

Toen Schillebeeckx in 1958 in Nijmegen begon als hoogleraar in de dogmatiek en de geschiedenis van de theologie, kwam hij naar eigen zeggen over als een progressieve theoloog. Anders dan de ‘handboekentheologie’ van katholiek Nederland probeerde hij met name door historische ‘herbronning’ nieuwe perspectieven te openen. Later kwam daar de invloed van allerlei menswetenschappen bij. Als vernieuwingsgezintheoloog heeft hij het geloof en de theologie van de rooms-katholieke kerk in nauw contact willen brengen met de eigentijdse cultuur. Tijdens het tweede vaticaanse concilie adviseerde hij de nederlandse bisschoppen en werd hij, ook internationaal gezien als dé vertolker van het nederlandse standpunt².

Hoewel Schillebeeckx geen afgeronde dogmatiek heeft geschreven, blijkt uit zijn trilogie over Jezus van Nazareth³ duidelijk dat hij de soteriologische betekenis van Jezus plaatst in het grotere kader van de hele christelijke geloofsleer. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Noordmans en Korff ziet Schillebeeckx de christologie echter niet als het centrum van de theologie. In de theologie moet het volgens hem in de eerste plaats en uiteindelijk gaan om de *drieëen-enige monotheïstische God*⁴.

Schillebeeckx gaat uit van een God die onafhankelijk van het menselijk bewustzijn als werkelijkheid bestaat⁵. Zonder een objectieve, zij het nooit objectificeerbare inhoud van het openbaringsaanbod van Godswege zijn volgens hem alle gelovige

¹ Aldus kardinaal Willebrands in: Schoof, *De zaak*, 188. Zie ook Chiaruttini, *Het dossier*, 25; Van de Beek, *Van Verlichting*, 103 en 126 en Houtepen, *Theologen*, 95.

² Schillebeeckx, *Testament*, 15-40 en Borgman, *Edward Schillebeeckx*, 10v.

³ Deze trilogie bestaat uit: *Jezus, het verhaal van een levende* (1974) [*Jezus*]; *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding* (1977) [*Gerechtigheid*] en *Mensen als verhaal van God* (1989) [*Mensen*]. Voor dit onderzoek is gebruik gemaakt van de tiende druk uit 2000 van *Jezus* en van de in 1982 verschenen verbeterde tweede druk van *Gerechtigheid*. De paginering is overigens dezelfde als in de eerste druk, met uitzondering van een korte passage in elk van de boeken (respectievelijk 528a-528e in *Jezus* en 697-701 in *Gerechtigheid*, waarbij aan p. 700 nog 700a en b zijn toegevoegd).

⁴ Schillebeeckx, *Testament*, 98-100; citaat op 98.

⁵ Schillebeeckx, *Mensen*, 32 en ‘De vroeg-christelijke receptie’, 395-397. Zie ook § 1.2, bij noot 31.

interpretaties van zo'n aanbod van zingeving pure projecties die grijpen naar iets dat er nooit is geweest en ook nooit zal komen⁶. Hij ontkent geenszins de historische kracht en de stimulans die kan uitgaan van een utopie, maar hij meent dat deze geen reële grond bieden voor een geloof in een betere wereld en in definitief heil⁷. Zijns inziens bieden echter fragmentarische maar concrete ervaringen van heil en bevrijding in een wereld vol onheil, onrecht en onschuldig leed, grond voor geloof in een God wiens eer ligt in het geluk en het welvaren van de mens⁸.

6.2 Bemiddelde openbaring

De christelijke theologie kent een bijzondere waarde toe aan de historische Jezus van Nazareth. Die Jezus wordt door de geloofsgemeenschap van christenen door de eeuwen heen beleden als *de Christus, Gods zoon, onze Heer* en bovendien, aldus Schillebeeckx, verstaan als degene die van Godswegen definitief heil heeft gebracht⁹. Expliciet stelt hij dat *Jezus van Nazaret norm en criterium [is] van het christelijk geloof*¹⁰. Deze Jezus heeft echter voortdurend God ter sprake gebracht en gewezen op het komende Koninkrijk van God¹¹. Schillebeeckx meent dat je *zou kunnen zeggen: God verwijst via Jezus Christus in de Geest naar zichzelf als Schepper en Verlosser: als naar een God van mensen, van alle mensen*¹². Ook noemt hij Jezus: *een definitie van God* in niet-goddelijke termen, *namelijk in en door het historisch-contingente mens-zijn van Jezus*¹³.

De mensenliefde die Jezus tentoonspreidde, is volgens Schillebeeckx een weerspiegeling van wat God naar zijn wezen is en wil zijn voor zijn schepping, namelijk heil van en voor mensen. In dit verband wijst hij er meteen op dat God dus niet pas met de verschijning van Jezus menslievend is geworden¹⁴. Getuige

⁶ Schillebeeckx, 'Elke theologie heeft haar eigen filosofie', in: Gäbler, *Geloof*, 229.

⁷ Schillebeeckx, *Jezus*, 221v; zie ook 91v.

⁸ Schillebeeckx, *Mensen*, 26-28, 32, 47-51 en 140v. Zie ook Tussentijds, 131, 139 en 144 en *Testament*, 95. In *Gerechtigheid* draagt deel IV van dat boek (591-775) de titel: *Gods eer en het ware, goede en gelukkige menszijn*.

⁹ Schillebeeckx, *Jezus*, 14-18 en *Testament*, 5. Dit definitieve heil is volgens Schillebeeckx ondefinieerbaar binnen de enge grenzen van onze geschiedenis. In de eindvoltooiing van Gods heilsweg 'vergljdt' zijns inziens het aardse heil in een grootser eschatologisch mysterie (Tussentijds, 139v).

¹⁰ Schillebeeckx, *Jezus*, 396. Zie ook 35 (titel van deel I, sectie I) en 329. Schillebeeckx' positiekeuze ten opzichte van Jezus vertoont een grote overeenkomst met die van Korff (§ 4.4, bij noot 134-137).

¹¹ Schillebeeckx, *Jezus*, 164, 186, 219v, 450, 523v en 526 en *Gerechtigheid*, 779 en 781.

¹² Schillebeeckx, *Mensen*, 184.

¹³ Schillebeeckx, *Mensen*, 198v. Zie ook 143 en 'Identiteit', 271.

¹⁴ Schillebeeckx, *Testament*, 93v. Zie ook 'Over vergeving', 379. Impliciet wijst Schillebeeckx hiermee een *Umstimmung* van God door Jezus van de hand (§ 2.4, bij noot 168). In *Gerechtigheid* schrijft hij expliciet: *Dit sluit in, dat verzoening met God [katallagè] geen doen bedaren van Gods toorn is op grond van een of andere kalmerende daad, bv. Jezus' dood, die God welgevallig is* (441). Wanneer het in het Nieuwe Testament echter gaat om het verzoenen van zonden (*hilaskesthai*) dan is er volgens hem wel degelijk in alle tradities sprake van Jezus' verlossende dood als een offer aan God, in de termen van de oudtestamentische offertheologie (445v). Zie ook § 1.3, bij noot 34-41 voor *katallagè* en *hilaskesthai*, de infinitivus van *hilaskomai*.

zijn uitspraak over zijn ‘Jezus-boeken’ als een *soteriologisch en daaruitvolgend christologisch project*, is zijn gelovige visie op heil, verlossing en bevrijding van Godswege bepalend voor zijn verstaan van Jezus¹⁵. Hoewel hij meent dat de christologie niet onbelangrijk is, acht hij haar wel *betrekkelijker dan een ‘theo-logie van Jezus’*¹⁶.

In navolging van het Nieuwe Testament en het vroege jodendom¹⁷ noemt Schillebeeckx het geloof in de schepping de dragende grond van de joods-christelijke verkondiging. Voor hem houdt dat in dat de wereld niet alleen een wereld-voor-de-mens is, maar vooral de wereld van God de Schepper¹⁸ die heil en verlossing wil schenken aan alle mensen¹⁹. Zijns inziens heeft het oerchristendom het driedelig geloofscredo overgenomen dat in het vroege jodendom aan proselitiën werd onderwezen: geloof in één God, de Schepper – geloof in het oordeel over niet-boetvaardigen – eschatologische hoop voor bekeerlingen.

Dit credo wordt door Schillebeeckx samengevat in de trits schepping – oordeel – heil. In het christendom is dit zijns inziens vervolgens christologisch ingevuld: schepping – oordeel – heil in Christus of anders gezegd: protologie – eschatologie – christologie²⁰. Niet alleen de soteriologie, maar ook de scheppingsleer gaat volgens hem dus vooraf aan de christologie. ‘*Christologie*’ – ... *heil in Jezus van Godswege – kan daarom niet anders worden verstaan dan als een concrete preci-*

¹⁵ Schillebeeckx, *Tussentijds*, 11. Zie voor zijn gebruik van de termen christologie en soteriologie: *Jezus*, respectievelijk 600 en 608. J.M. Hasselaar meent in de volgorde ‘soteriologie voorafgaand aan christologie’ op een verschil in spiritualiteit te stuiten tussen de rooms-katholieke en de reformatorische traditie (‘Geloofsgesprek over de zoon van God en God, de zoon’, in: Flesseman-van Leer, *Wie is Jezus*, 122). Mijns inziens zegt deze volgorde echter meer over de vraag wie centraal wordt gesteld in de geloofsleer: God of Jezus Christus. Daarover bestaat ook onder protestantse theologen géén eenstemmigheid. Iwashima wijst bovendien op een verschil tussen de scholastieke en de moderne theologie. In de scholastieke theologie wordt volgens hem de soteriologie besproken tussen de zondeval en de genadeleer, als onderdeel van de christologie. In de moderne theologie, zowel katholiek als protestant, wordt zijns inziens echter meer gelet op de wederzijdse afhankelijkheid van de soteriologie en christologie. Daaruit zouden verschillende theologische ontwerpen zijn voortgekomen, waaronder die van Schillebeeckx (*Menscheitsgeschiede*, 402-405).

¹⁶ Schillebeeckx, *Jezus*, 449.

¹⁷ Onder het ‘vroege jodendom’ verstaat Schillebeeckx de periode van de laatste eeuwen vóór Christus tot in de eerste christelijke eeuw. Zoals in christelijke milieus gebruikelijk was, heeft hij deze periode in zijn eerste boek over Jezus nog het ‘late jodendom’ genoemd (zie zijn toelichting in *Gerechtigheid*, 841). Om onnodige complicaties te voorkomen, gebruik ik in mijn weergave van zijn visie alleen de term het ‘vroege jodendom’.

¹⁸ Hij schrijft: *Als schepper is God de promotor van het goede en de bestrijder van kwaad, lijden en onrecht, dat de mens in zinloosheid stort* (*Gerechtigheid*, 584).

¹⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 484v. Vanwege de nauwe relatie die Schillebeeckx ziet tussen schepping en heil van Godswege, zet hij zich af tegen de zijns inziens haast algemeen geaccepteerde visie van G. von Rad dat het oudtestamentische scheppingsgeloof een onzelfstandige extrapolatie zou zijn van het heilsgeloof. Von Rad, die later zelf deze visie heeft genuanceerd, zou in eerste instantie van mening zijn geweest dat de schepping een aan het verbond ondergeschikt thema is in het Oude Testament. Schillebeeckx meent echter dat het scheppingsthema in het Oude Testament een relatieve zelfstandigheid heeft ten opzichte van de heilsthematic, maar dat onder invloed van de vroeg-joodse synagogale spiritualiteit schepping en heil in het Nieuwe Testament componenten zijn geworden van één heilsbestel in Christus (*Gerechtigheid*, 472v en 477). Nieuwtestamentisch belichten schepping en heil elkaar zijns inziens wederkerig en wezenlijk. Hij noemt Jezus: *dé mens in wie de scheppingsopdracht is geslaagd, zij het nog binnen de condities van een lijdensgeschiedenis* (*Tussentijds*, 127).

²⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 480. Zie ook *Mensen*, 176.

sering van het scheppingsgeloof²¹. Hij acht het van groot belang dat het christelijk heilshistorische denken goed verankerd is in een scheppingstheologie²².

Al sinds de tijd van de kerkvaders bestaat er volgens Schillebeeckx een onderscheid tussen het latijnse en het griekse denken over de verhouding tussen protologie en eschatologie. Augustinus zou ervan zijn uitgegaan dat de mens in hoogste perfectie is geschapen. Door de zondeval is de mensheid echter in een doemwaardige positie terechtgekomen waaruit Christus ons verlost. Irenaeus meende daarentegen dat de mens in hoogste onvolmaaktheid is geschapen, maar met Gods genade toewerkt naar de volmaaktheid die God voor de mens heeft bedoeld²³.

Het schema van Augustinus werd in de westerse kerken dominant en staat bekend als de drieslag schepping – val – verlossing. Zonder nadere toelichting stelt Schillebeeckx echter dat hierbij niet gedacht moet worden aan drie chronologische fasen, maar aan kwalificeringen van de geschapen werkelijkheid: *1. de wereld met de mens daarin, is 'van God', 2. vertekend door vele vormen van zondigheid en onnodig lijden, 3. gekenmerkt door Gods heilbrengende werkzaamheid, die voor de zondaar vergiffenis en verlossing wordt*²⁴.

Schillebeeckx besteedt in zijn trilogie niet veel aandacht aan het kwaad als zodanig. Niet omdat het kwaad geen reëel probleem zou zijn, maar omdat zijns inziens zowel de wijsbegeerte als de theologie radeloos en sprakeloos staan tegenover het complexe geheel van het kwaad en van het menselijk lijden dat wordt veroorzaakt door de natuur, door personen en door structuren. Er is volgens hem een teveel aan onheil om het ethisch, hermeneutisch of ontologisch te kunnen rationaliseren. *De lijdensgeschiedenis van het mensdom en het probleem van het kwaad begeleiden onze geschiedenis als een permanent woekerend 'epifenomeen' van onze gesitueerde vrijheid*. Het kwaad is volgens hem alleen adequaat te beantwoorden door een praxis van verzet ertegen, niet door een theorie erover. Toch is hij niet optimistisch over de menselijke mogelijkheden om een ongeschonden, lijdensvrije samenleving tot stand te brengen. De feitelijke geschiedenis biedt zijns inziens geen enkele garantie of hoop dat vrede en verzoening op basis van menselijke inspanningen mogelijk zouden zijn²⁵.

Hoewel Schillebeeckx erkent dat het spreken over zonde en schuld niet populair is, maakt hij aan het einde van zijn tweede boek over Jezus nadrukkelijk onderscheid tussen bevrijding uit negatieve lichamelijke, psychosomatische en maatschappelijk-politieke condities én bevrijding uit zonde en schuld²⁶. Zonde gaat zijns

²¹ Schillebeeckx, 'Ik geloof', 454. Schillebeeckx maakt in dit artikel duidelijk dat juist de boodschap en levenswijze van Jezus het geloof in God als de menslievende en mens-bevrijdende Schepper heeft verhelderd (454-460).

²² Schillebeeckx, 'Plezier', 334. Net als Dooyeweerd (§ 1.2, bij noot 22-25) wijst hij niet alleen op deze nauwe binding tussen schepping en heil, maar ook op de noodzaak tot uitbanning van allerlei vormen van dualistisch denken.

²³ Zie ook § 3.3, noot 97 en § 7.2, noot 28.

²⁴ Zie voor de passage over protologie – eschatologie: Schillebeeckx, *Testament*, 107-109; citaat op 109 en *Gerechtigheid*, 639. Zie ook 'Plezier', 339, 343v en 'Breuken', 28. Schillebeeckx blijkt in een ander verband de chronologie echter weer nodig te hebben wanneer hij stelt dat het goede en het kwade niet op hetzelfde niveau liggen. Zijns inziens is het goede oorspronkelijker en daarom steeds ouder dan alle kwaad ('Plezier', 342). Zie § 1.2, bij noot 9v voor de trits schepping – val – verlossing.

²⁵ Schillebeeckx, *Jezus*, 509 (inclusief citaat). Zie ook *Gerechtigheid*, 666v.

²⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 769v.

inziens veel dieper dan welk lijden ook, omdat zij ons schuldig stelt ten opzichte van God²⁷.

Toch is de zondaar volgens Schillebeeckx vanwege zijn menselijke beperkingen niet in staat om de ernst van zijn schuld op ware diepte te peilen²⁸, noch om de rijkdom van Gods vergeving schenkende genade op waarde te schatten. In zijn theologisch testament spreekt hij over de niet weg te redeneren menselijke werkelijkheid dat de zonde al geschiedenis heeft gemaakt, voordat een mens met zijn vrije wil wordt geboren. Het woord erfzonde noemt hij weliswaar een absurde aanduiding, maar het geeft zijns inziens de situatie waarin de mens verkeert goed weer. Nog voor we kunnen beginnen met het stellen van een vrije daad, zijn we in een positie die ons tot zonde aanzet, ook al worden we er nooit toe gedwongen²⁹.

Schillebeeckx omschrijft 'het avontuur van de schepping' als de zin die God aan zijn goddelijk leven heeft willen geven³⁰. Door het precair eindige te scheppen³¹ wilde Hij *God zijn ook voor anderen, van wie Hij verwachtte dat zij, met hun eindige, ook op andere mogelijkheden gerichte, vrije wil Zijn aanbod zouden aanvaarden*³². Scheppingsgeloof is volgens Schillebeeckx geen verklaringsschema voor onze wereld en ons mens-zijn, maar een blijde boodschap over de absolute heilspresentie van God. Zijns inziens heeft God het verloop van de wereldgeschiedenis niet van te voren bepaald, maar in handen van de mens gelegd. De natuur wordt zijns inziens beheerst door toeval én determinisme³³, maar in de wereld van de menselijke activiteit is er de mogelijkheid van vrije keuzes³⁴.

²⁷ In een artikel uit 1962 schreef Schillebeeckx over de zonde dat zij gericht is tegen God, maar dat zij de onkwetsbare God slechts treft in zijn schepping (conform de opvatting van Anselmus; zie § 2.2, bij noot 28-32). Hij stelt dat zelfs de Zoon in zijn menselijkheid dodelijk werd getroffen door de zonde en noemt de verwerping van de historische Christus *de zonde-tot-voltooiing-gebracht, daarom een explicitering van alle zondigheid, ook van de eerste mensenzonde* ('De zin', 161). Zie ook *Mensen*, 19; 'Over vergeving', 371 en § 6.3, noot 63.

²⁸ Ook hier is een parallel met de visie van Anselmus die sprak over het grote gewicht van de zonde (§ 2.2, noot 35). In *Mensen* zegt Schillebeeckx expliciet dat niet alleen de reformatie, maar ook het katholicisme nadruk heeft gelegd op de zondigheid in onze wereld (109). Berkhof wijst erop dat met name de moderne rooms-katholieke theologie bang is *het gewicht van zonde en genade te licht te nemen* ('Schepping', 233).

²⁹ Schillebeeckx, *Testament*, 109.

³⁰ Schillebeeckx, *Mensen*, 249. Dat is iets anders dan dat God de mens nodig heeft om tot zijn uiterste zelf te komen, zoals in het spoor van Hegel wel is verondersteld (§ 2.4, bij noot 131 en 162). Schillebeeckx noemt dat een pantheïstische godsopvatting die principieel de mogelijkheid uitsluit dat God zich soeverein-vrij uitlevert aan zijn schepselen (*Jezus*, 518v). De vrijheid van God is een essentieel element in de visie van Schillebeeckx. Wanneer er alleen sprake zou zijn van goddelijke natuurnoodzakelijkheid in plaats van een heil en geluk brengende aanwezigheid van God, zou het zijns inziens onzinnig zijn om onze noden en zorgen in gebed tot God te brengen (*Testament*, 94v).

³¹ In tegenstelling tot Noordmans (§ 4.3, bij noot 98-103) betekent scheppen volgens Schillebeeckx *iets góeds maken, zodat men zien kan 'dat het goed, zeer goed is'* (*Jezus*, 220).

³² Schillebeeckx, *Mensen*, 249. Anders dan bijvoorbeeld Hegel (§ 2.3, bij noot 118) ziet hij eindigheid niet als iets onbehoorlijks of zondigs, hoewel het daartoe kan leiden. Zijns inziens is het eindige een kenmerk van het niet-goddelijke. De eindigheid van de schepping staat zijns inziens tegenover het niet-eindige van God (*Tussentijds*, 129; *Gerechtigheid*, 669v en 'Een nieuwe aarde', 169v).

³³ Hij baseert zich hierbij op wat hij noemt de wending van de natuurwetenschappen in de twintigste eeuw: van een deterministisch bepaalde natuur naar een strategie van de evolutie die bestaat in een samenspel van determinisme en indeterminisme, van bepaaldheid én toeval ('Plezier', 328v).

³⁴ Vanuit een evolutionistische wereldbeschouwing komt hij tot de conclusie dat het kosmische proces kennelijk gericht is op het gaandeweg ontstaan van (menselijke) vrijheid ('Plezier', 329, 337, 339 en 343).

Volgens Schillebeeckx heeft God het aangedurfd om de mens, als beeld van zichzelf³⁵, te roepen om voort te bouwen aan het goede van de schepping. Als een vrij ontwerper mag hij invulling geven aan zijn eigen menselijke toekomst, te verwerkelijken in contingente, toevallige maar ook door oorzakelijke patronen bepaalde situaties³⁶. Door de mens als zijn plaatsbekleder aan te stellen in deze wereld, heeft God zichzelf een beperking opgelegd en zich op de achtergrond geplaatst. In en door het handelen van mensen zal duidelijk moeten worden dat God heil wil voor heel zijn schepping. Dat de mens nauwelijks lijkt te slagen in de uitvoering van deze scheppingsopdracht en meer onheil dan heil bewerkt, is volgens Schillebeeckx voor God geen aanleiding om de wil van de mens met zijn macht te forceren. Uit respect voor de vrije wil van de mens stelt God zich, zijns inziens, in de eindige geschiedenis van zijn schepping weerloos op³⁷.

Een belangrijk uitgangspunt in de theologie van Schillebeeckx is dat de zelfopenbaring van God als bemiddelde openbaring tot ons komt en daarom per definitie een feilbare verwoording heeft gekregen in het menselijke ervarings- en interpretatieproces³⁸. Hoewel God volgens hem heel de scheppingswereld omvat, meent hij dat we Gods aanwezigheid niet zonder meer kunnen lokaliseren. God laat zich slechts indirect kennen, namelijk in de geschiedenis van de wereld en de mens³⁹.

Dat is volgens Schillebeeckx de reden dat zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament verschillende interpretatiemodellen van geloofservaringen herkenbaar zijn. Omdat ook elke uitlegger van de Schrift weer werkt met theorieën die dienen om de bijbelse gegevens zo eenvoudig mogelijk te verklaren of te belichten, is het zijns inziens niet gemakkelijk om *het geloof christelijk trouw uit te leggen*⁴⁰. Voor hem is echter van belang dat de openbaring niet alleen de geloofservaring omvat, maar ook haar interpretatie in de verschillende modellen⁴¹.

³⁵ De aanduiding 'mens als beeld van God' hangt volgens Schillebeeckx samen met het al in de oudheid bekende gebruik dat in alle gebiedsdelen van een regerend vorst een beeld van hem werd opgericht, ten teken van zijn macht. De mens als beeld van God verwijst overal op de wereld naar zijn koning, de Heer van de schepping en de geschiedenis. Ook Jezus Christus wordt in het Nieuwe Testament beeld van God genoemd, maar Hij is dat op een bijzondere manier vanwege zijn unieke relatie met God (Testament, 99).

³⁶ Schillebeeckx gebruikt het begrip 'contingentie' als filosofische vakterm om aan te duiden dat alles even goed anders had kunnen zijn dan het in feite is, of er zelfs niet had kunnen zijn. Ook de toekomst is zijns inziens contingent: *nooit louter teleologisch, nooit technologisch of louter ontwikkelingslogisch te interpreteren of te effectueren* (Mensen, 248v; citaat op 249). Zie ook Tussentijds, 133 en 135.

³⁷ Schillebeeckx, Mensen, 108v, 239, 247-249 en 262v. Zie ook 'Ik geloof', 452-455.

³⁸ Schillebeeckx, Testament, 73v en 81. Zie ook Jezus, 46, 521, 528e; Gerechtigheid, 39 en 'Breuken', 19.

³⁹ Schillebeeckx, Testament, 91 en 100 en Mensen 239.

⁴⁰ Schillebeeckx, Tussentijds, 25-27; citaat op 27. Zie ook Jezus, 30. Ter illustratie een uitspraak uit Gerechtigheid: *Het Joh.-ev. is zich bewust van traditie- of dogma-ontwikkeling, die de johanneïsche gemeente zelf voltrekt* (388). In Mensen beschrijft Schillebeeckx hoe zijns inziens in twee oudtestamentische tradities, de jahwistische en de deuteronomische, een verschillende visie is ontwikkeld op het davidische koningschap in relatie tot de heerschappij van God in zijn Koninkrijk (158-162).

⁴¹ Schillebeeckx formuleert het als volgt: *De Openbaring, als het onuitsprekelijke, met name als datgene wat het geloof fundeert en de gelovigen tot handelen brengt en te denken geeft, draagt en omvat dan ook niet alleen de geloofservaring, maar ook haar interpretatie en deze juist binnen uiteenlopende modellen of theorieën* (Tussentijds, 26v).

Dat brengt Schillebeeckx ertoe de openbaringsgeschiedenis in haar geheel serieus te nemen als menselijke interpretatie van ervaringen met God. Tegelijkertijd is hij ervan overtuigd dat deze ervaringen en interpretaties tijd- en plaatsgebonden zijn en daarom telkens opnieuw doordacht en geformuleerd moeten worden vanuit eigentijdse, nieuwe menselijke ervaringen. Wanneer christenen God ter sprake zouden brengen in relatie tot hun persoonlijke ervaringen, zouden ook anderen tot de overtuiging kunnen komen dat de eigen levenservaringen zinvol geduid kunnen worden in het kader van het door de kerk verkondigde evangelie. Hij ziet het als de taak van de christelijke kerk om te *verantwoorden waarom Jezus, beleden als de Christus, voor ons de enige levensweg is, terwijl God andere wegen open laat voor anderen; verantwoorden ook waarom wij van harte christen zijn en blijven zonder niet-christenen te verketteren of te discrimineren; ten slotte verantwoorden wat we dan, in nuchtere nederigheid en theologische waarheidsgetuigenis, met zending of missie aan moeten*⁴². Om daaraan een bijdrage te leveren, heeft Schillebeeckx zijn ‘Jezus-boeken’ geschreven.

6.3 Jezus, het verhaal van een levende

Gegeven zijn kritische visie op de tijdgebondenheid van geloofsuitspraken en dogma's⁴³ lijkt het niet verwonderlijk dat Schillebeeckx het uitgangspunt voor zijn dogmatische uiteenzettingen kiest in de exegese van het Oude en Nieuwe Testament en niet in de theologische en filosofische traditie. Toch heeft hij dit uitgangspunt pas voor het eerst gekozen in *Jezus, het verhaal van een levende*⁴⁴. Berkhof meent zelfs dat hier sprake is van een radicale omzwaai van traditie naar schriftgetuigenis⁴⁵. D'hert, die de ‘Jezus-boeken’ voor een breder publiek toegankelijk heeft

⁴² Schillebeeckx, *Tussentijds*, 13-17 en *Mensen*, 59-63; citaat op 62. In *Jezus* schrijft hij: *Ik misgun geen enkele gelovige het recht om zijn geloof volgens oude ervarings-, cultuur- en denkmodellen ter sprake te brengen en te beleven. Maar deze houding sluit het kerkelijk geloof wel af van toekomst, zij ontnemt het dus elke missionaire overtuigingskracht tegenover tijdgenoten, voor wie – nú – het evangelie toch is bedoeld* (477).

⁴³ Schillebeeckx, *Mensen*, 61 en 241. In twee vrijwel gelijktijdig verschenen publicaties stelt Schillebeeckx dat sinds de contrareformatie in de zestiende en vooral sinds de negentiende eeuw dogma's een zeer formele, juridisch vastgelegde betekenis hebben gekregen. Deze opvatting van het begrip dogma is volgens hem problematisch omdat de menselijke verwoording van een geloofswaarheid zo al snel hetzelfde onaantastbare gezag krijgt toegemeten als terecht wordt toegekend aan het openbaringselement dat in die geloofswaarheid is vervat. Pas vanaf het spreken over dogmaontwikkeling door de *Tübinger Schule* (§ 2.4, bij noot 130) is er zijns inziens echter meer aandacht gekomen voor de soms bizarre groei en misgroei in de geschiedenis van het ontstaan van het dogma (*Testament*, 69-74; citaat op 73 en ‘Breuken, 17-19; citaat op 19). Zie ook § 4.4, bij noot 133 voor een vergelijkbaar kritische benadering van het dogma door Korff.

⁴⁴ Meer dan drie jaar besteedde Schillebeeckx aan het exegetische voorwerk ten behoeve van deze publicatie. Zijn aandacht ging daarbij uit naar wat hij noemt de ‘theologische’ exegese waarin gezocht wordt naar het definitieve heilshandelen van God in het optreden van Jezus en in de eerste christelijke geloofsgetuigenissen over Hem. Of, abstract geformuleerd, deze *exegese tracht de theologische dimensie te ontdekken in het historisch verschijnsel zelf van het vroege christendom*. Op basis van deze exegese heeft hij vervolgens het Nieuwe Testament bevraagd op zijn relevantie voor het heden. Dat noemt hij systematische theologie (*Jezus* 28-31; citaat op 31). Wellicht ten overvloede wijs ik erop dat ‘theologische’ exegese dus niet hetzelfde is als ‘dogmatische’ exegese (§ 5.4, bij noot 210).

⁴⁵ Berkhof, ‘Jezus zelf’, 137. Zie ook Borgman, *Edward Schillebeeckx*, 11 en 238-240.

willen maken, wijst erop dat sinds de jaren zestig de exegese een steeds wezenlijker rol is gaan spelen in het werk van dogmatisch theologen⁴⁶. Zijns inziens heeft Schillebeeckx zich in de lijn van die ontwikkeling uitgebreid verdiept in de exegetische vakliteratuur om op grond daarvan te komen tot een theologische synthese⁴⁷.

Het onderzoek van de Romeinse 'Congregatie van de Geloofsleer' in de tweede helft van de jaren zeventig naar de orthodoxie van Schillebeeckx' opvattingen inzake de christologie richtte zich ook op zijn gebruik van bepaalde exegetische methoden. Hij is echter niet veroordeeld of berispt⁴⁸. In een tussentijdse verantwoording heeft Schillebeeckx zelf onderstreept dat het ten diepste gaat om de vraag of zijn christologisch project een schriftuurlijk verantwoorde basis heeft⁴⁹.

Zijns inziens is de Tenach het belangrijkste interpretatiekader van het Nieuwe Testament. Dat Testament als boek-op-zichzelf is in zijn ogen slechts een torso⁵⁰. De rijke schakering aan nieuwtestamentische Jezus-interpretaties moet verklaard worden uit de verschillende voorstellingen in het Oude Testament en het vroege jodendom. Wanneer in het Nieuwe Testament over Jezus wordt gesproken als de profeet, als de mensenzoon, als de verhoogde en als Heer moet dat volgens hem gezien worden in het licht van de oudtestamentische traditie⁵¹.

Het eerste deel van zijn trilogie over Jezus kan volgens Schillebeeckx worden beschouwd als een *prolegomenon*. Voorafgaand aan een bezinning op de christelijke verlossing, wil hij eerst zicht krijgen op het ontstaan van het 'christologisch' geloof in Jezus van Nazareth⁵². Zijns inziens is er namelijk *voor christenen geen Jezus zonder de kerkelijke belijdenis van Christus, zoals er geen kerkelijke belijdenis van Christus is zonder het mensen-bevrijdend optreden van de historische Jezus van Nazaret*⁵³.

Tegelijkertijd ziet hij in de kerkelijke praktijk twee typen christendom, waarbij het ene als het ware een allergie heeft voor het woord 'Christus' en het andere voor

⁴⁶ Zie voor deze tendens ook § 5.5, bij noot 295.

⁴⁷ D'hert, *Een spoor*, 9-11. D'hert lijkt onder de term 'theologische synthese' hetzelfde te verstaan als Schillebeeckx onder theologische exegese (noot 44 van deze paragraaf).

⁴⁸ Schillebeeckx, *Testament*, 60-63. In een terugblik op de drie processen die de Romeinse curie tegen hem heeft gevoerd, schrijft Schillebeeckx: *Je gaat merken dat de standpunten aldaar meer door kerkpolitiek dan door andere factoren worden bepaald en dat ze een bepaalde periode van theologisch denken als norm voor alle theologiseren hanteren, en daartegen ga je je meer evangelisch-kritisch opstellen* (66).

⁴⁹ Schillebeeckx, *Tussentijds*, 11. Anders dan Wiersinga die vanuit hetzelfde principe zijn proefschrift schreef maar in de loop van de tijd steeds meer zelf wilde bepalen wat hij al dan niet kon geloven (§ 5.5, bij noot 262 en de noten 277-279), schrijft Schillebeeckx nog in zijn *Testament* dat hij zich als gelovige heeft laten normeren door wie Jezus zelf historisch en in zijn historische nawerking is geweest en tot vandaag toe is (5).

⁵⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 72 en 431. Zie § 5.3, bij noot 107-115 voor de overeenkomst met Van Rulers visie op de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament.

⁵¹ Schillebeeckx, *Jezus*, 46. Zie voor een bespreking van wat hij noemt de *joodse, voor-gegeven modellen van eindtijdelijke heilsfiguren*, 358-422.

⁵² Schillebeeckx, *Jezus*, 26-28 en 606, s.v. *Prolegomenon*.

⁵³ Schillebeeckx, *Mensen*, citaat op 28 én 123; zie ook 162. Elders schrijft hij: *Geen credo-aanzet zonder een bepaalde herinnering aan de aardse Jezus; geen verwijzing naar een historisch gegeven van Jezus van Nazaret zonder enig kerygma* (*Jezus*, 329). De religieuze verwijzing naar de historische Jezus is zijns inziens een wezenskenmerk van het christendom (*Gerechtigheid*, 221). Zie ook het slot van § 1.2 voor de betekenis van de historische Jezus.

het woord 'Jezus'⁵⁴. Zijns inziens is het voor de onderlinge dialoog echter van groot belang dat men elkaar over en weer als christen erkent. Volgens hem is men *christen als men ervan overtuigd is dat definitief heil van Godswegen ontsloten wordt in de persoon van Jezus, en dat deze grondovertuiging genadegemeenschap sticht ...; wat in feite betekent: ik geloof in Jezus als definitieve heilswerkelijkheid, zinbepalend voor mijn leven*⁵⁵.

Schillebeeckx erkent voluit dat er ook andere dan christologische interpretaties van Jezus van belang kunnen zijn voor christenen. Zelf richt hij zich in dit boek echter, met eenzelfde eerbied voor het geloof én de menselijke rede, met name op de periode van de wording van het christologische geloof in Jezus. Met behulp van historisch-kritisch onderzoek zoekt hij naar tekenen van het bijzondere heilshandelen van God in het historische optreden van Jezus⁵⁶. Ook hier gaat hij dus uit van een bemiddelde manifestatie van God, namelijk in het mens-zijn van Jezus⁵⁷. *Als Jezus 'waarlijk mens' is, terwijl het christelijk geloof van hem beweert dat hij de persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader – de levende God – is, dan zullen we inderdaad de consequenties moeten erkennen van Gods heilspresentie binnen de maat en de eindige omvang van Jezus' menselijkheid*⁵⁸.

Het Nieuwe Testament en in het bijzonder de evangeliën bieden informatie over het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus van Nazareth. Volgens Schillebeeckx is dat geen puur historische informatie, maar zijns inziens gaat het wel om gegevens die hun wortel moeten hebben in het concrete optreden van Jezus. Zijn onderzoek is enerzijds op gericht om zo goed mogelijk zicht te krijgen op de feitelijke woorden en daden van Jezus. Anderzijds gaat het hem om de 'plurale', nieuwtestamentische interpretatie van hetgeen men in de christelijke gemeente met Jezus had ervaren en nog ervoer ten tijde van het op schrift stellen van de gebeurtenissen⁵⁹.

Het onderzoek van Schillebeeckx spitst zich toe op de vraag hoe het toch mogelijk is dat het aan een kruis geëindigde leven van Jezus voor christenen aanleiding is geworden om te geloven in heil dat van Godswegen tot ons komt⁶⁰. In dat kader besteedt hij veel aandacht aan de gebeurtenissen ná de dood van Jezus. Waarom kwamen de discipelen na hun aanvankelijke verstrooiing opnieuw bijeen en zijn ze

⁵⁴ Ook van protestantse zijde is op deze polarisatie gewezen. Veenhof vraagt zich in dat verband af of het niet heilzaam zou zijn om Chalcedon (§ 3.3, noot 122) weer serieus te nemen. *Want Chalcedon leert ons: over Jezus kun je alleen met twee woorden spreken ... [die] niet tot één herleid kunnen worden. Jezus is God en mens, beide volledig, beide zonder reserve* (*De dubbele Jezus*, 119; zie ook 114v).

⁵⁵ Schillebeeckx, *Jezus*, 23v; citaat op 24. Ook in het Nieuwe Testament ziet hij al een onderscheid in oriëntatie. Hij noemt Jacobus meer 'jesuanisch', Paulus 'christologisch' (*Gerechtigheid*, 146).

⁵⁶ Schillebeeckx, *Jezus*, 24-27, 212 en 527v. Zie ook D'hert, *Een spoor*, 32v. Leidraad voor dit onderzoek is voor Schillebeeckx dat hetgeen voor het religieuze geloof een overtuiging en thesis is, in het theologisch denken gaat functioneren als 'hypothese', die dan aan het materiaal van onze menselijke ervaringen op een of andere wijze getoetst wordt (*Jezus*, 506).

⁵⁷ Schillebeeckx, *Jezus*, 529

⁵⁸ Schillebeeckx, *Jezus*, 493; zie ook 489.

⁵⁹ Schillebeeckx, *Jezus*, 46. Vanwege de wat hij dan noemt 'pluralistische' christologie van het Nieuwe Testament schrijft Schillebeeckx in 2002 dat hij zijn eerste 'Jezus-boek' beter en met meer accuratesse de titel had kunnen meegeven: 'Jezus: verhalen van een levende' ('De vroeg-christelijke receptie', 391).

⁶⁰ Schillebeeckx, *Jezus*, 222-224.

gaan optreden als een gemeenschap die belijdt dat Jezus van Nazareth is de Christus, de Zoon van God, onze Heer⁶¹?

Alle schrijvers van de evangeliën leggen er volgens Schillebeeckx de nadruk op dat Jezus de dood vrijwillig op zich heeft genomen⁶². Toch kan men zijns inziens moeilijk stellen dat Hij zijn dood heeft 'gewild' of 'gezocht' als enig mogelijke realisering van het Koninkrijk van God. Hij meent dat die dood pas in het verschiet kwam toen steeds meer tijdgenoten de heil-aanbiedende verkondiging en levenspraxis van Jezus verwierpen⁶³.

Schillebeeckx onderscheidt drie interpretatieschema's van de dood van Jezus die in de jonge kerk zouden zijn ontstaan en die alle drie herkenbaar zouden zijn in het Nieuwe Testament⁶⁴. In het eerste, het zogeheten contrast-schema wordt zijns inziens een tegenstelling getekend tussen het handelen van de leiders van het joodse volk dat uitloopt op het doden van Jezus, en het handelen van God dat zich manifesteert in de verhoging van Jezus. In het Nieuwe Testament is dit schema vooral in het evangelie van Lucas en het boek Handelingen te vinden, maar volgens Schillebeeckx is het voor-lucaans en in verschillende vroeg-christelijke tradities aanwezig. De opstanding wordt zijns inziens in deze opvatting gezien als een bevestiging van Godswege dat Jezus de beloofde eindtijdelijke heilsprofeet was.

Het tweede, het zogeheten heilshistorische schema gaat zijns inziens uit van een goddelijke bedoeling met de dood van Jezus. Men meende vanuit de Schrift de wil van God te kennen met betrekking tot het levenslot van rechtvaardigen en vromen in het algemeen, en van de eindtijdelijke heilsfiguur in het bijzonder. In het vroege jodendom zou men ervan zijn uitgegaan dat deze getrouwe gelovigen moesten lijden, maar ook dat dit lijden gevolgd zou worden door de hoogste verheffing bij God. In het Nieuwe Testament zou dat terug te vinden zijn in het spreken over een goddelijk 'moeten' (het griekse *δεῖ*) van Jezus' lijden en dood, opdat Hij in zijn heerlijkheid zou kunnen ingaan. Schillebeeckx wijst daarbij met name op het lijdensverhaal naar de beschrijving van Marcus, maar ook op het Emmaüsverhaal in Lucas.

Aan de hand van een keur aan oudtestamentische teksten laat hij zien dat de eerste twee interpretatieschema's een duidelijk joodse achtergrond hebben. In het heilshistorische schema spelen volgens hem de lijdenspsalmen, waaronder Ps. 22, een belangrijke rol. Toespelingen op Jes. 53 zijn zijns inziens echter minimaal en dan nog slechts impliciet aanwezig. Het kenmerkende van deze twee schema's zou zijn dat aanvankelijk aan de dood van Jezus geen heilsbetekenis werd toegeschreven in de zin van verzoening van zonden⁶⁵.

In het derde interpretatieschema, het soteriologische, is wel nadrukkelijk sprake van een heilsbetekenis. De dood van Jezus wordt daarin een zoendood of een plaats-

⁶¹ Schillebeeckx, *Jezus*, 263-324; zie ook 446.

⁶² Schillebeeckx, *Jezus*, 224.

⁶³ Schillebeeckx, *Jezus*, 251. Zijns inziens moet deze uitdrukkelijke verwerping gekarakteriseerd worden als dé breuk in het levensproject van Jezus, en niet zijn dood (*Jezus*, 527v). Hij noemt die verwerping zelfs *de grote a.h.w. 'tweede erfzonde'* ('De zin', 161).

⁶⁴ Schillebeeckx spreekt over drie naast elkaar bestaande traditiecomplexen omdat er zijns inziens geen klemmende historische gegevens zijn die wijzen op een chronologische opeenvolging (*Jezus*, 224 en 241).

⁶⁵ Zie voor de eerste twee schema's: Schillebeeckx, *Jezus*, 224-238.

vervangend⁶⁶ zoenoffer genoemd, waardoor de mensen zijn verlost. Bij alle varianten die er van dit schema zijn, acht Schillebeeckx het gebruik van de ‘hyper’-formule karakteristiek. Het griekse woord ὑπέρ wordt gebruikt om aan te geven dat de dood van Jezus *voor* ons of *terwille van* onze zonden heeft plaatsgevonden⁶⁷. Op grond van het oudst beschikbare materiaal meent hij te moeten vaststellen dat dit soteriologische schema, in tegenstelling tot de twee andere interpretatieschema’s, niet is voortgekomen uit enige joodse theologie. Veel exegeten hebben gezocht naar een verbinding met Jes. 53. Zijns inziens ontbreken directe verwijzingen naar dit schriftgedeelte echter in de oudste laag van de ‘hyper’-formules, ook al is er sprake van een inhoudelijke verwantschap⁶⁸.

Schillebeeckx veronderstelt dat de soteriologische uitleg van de dood van Jezus zijn basis moet hebben in Jezus’ eigen optreden aan het einde van diens leven. Concreet denkt hij daarbij aan het afscheidsmaal met zijn leerlingen. Volgens het nieuwtestamentisch getuigenis moet Jezus toen vanuit een ongeschokte heilszekerheid hebben gesproken over een gemeenschap van Hem met de leerlingen over de dood heen. Het is volgens Schillebeeckx op historische gronden niet te loochenen dat Jezus in zijn laatste levensdagen zijn dood actief heeft geïntegreerd in zijn dienst aan de zaak van God en daarmee aan de zaak van de mens⁶⁹.

Maar heeft Jezus zijn dood nu verstaan als een goddelijk heilsbestel waardoor zijn boodschap, die historisch gezien werd verworpen, toch tot zijn recht zou komen? Zou Hij verwacht hebben dat God alleen corrigerend op zou treden ten opzichte van de historische gebeurtenissen, dat wil zeggen ‘ondanks’ het fiasco van Jezus’ leven en de negativiteit van zijn gewelddadige dood (contrast-schema)? Of zou Jezus er mee gerekend hebben dat er juist ‘dankzij’ de mislukking van zijn levensopdracht en zijn dood sprake zou zijn van heil van Godswege voor mensen (soteriologisch schema)?⁷⁰

Zeer voorzichtig, overtuigd van het mysterie, typeert Schillebeeckx uiteindelijk het lijden en sterven van Jezus als een niet-goddelijk, ja zelfs anti-goddelijk gebeuren in onze mensengeschiedenis. Zijns inziens staat het lijden buiten God. Het kruis is opgericht in de wereld van de mensen en kan daarom geen ‘gebeuren tussen God en God’ zijn⁷¹. En toch, ondanks alles, heeft dit kruis ons tot heil gestrekt. Omdat,

⁶⁶ Schillebeeckx gebruikt hier het woord ‘plaatsvervangend’ zonder toelichting. In *Gerechtigheid* gaat hij bij zijn bespreking van de begrippen *kipperim* en *nāsa* nader in op het gebruik van het begrip plaatsvervangende in het Oude Testament (§ 6.4, alinea’s bij noot 151-153).

⁶⁷ In *Gerechtigheid* gebruikt Schillebeeckx de transcriptie *hyper* in plaats van *hyper* (444). Zie ook § 6.4, noot 152.

⁶⁸ Schillebeeckx, *Jezus*, 238-241.

⁶⁹ Schillebeeckx, *Jezus*, 251-256.

⁷⁰ Schillebeeckx, *Jezus*, 248, 254v en 262. Hij verwijst bij deze passages over het ‘ondanks’ – ‘dankzij’ zelf niet expliciet terug naar de eerder besproken interpretatieschema’s.

⁷¹ Schillebeeckx, *Jezus*, 262 en 529v. Zie ook ‘De mens Jezus’, 64. Hij onderscheidt zich dus nadrukkelijk van de klassieke (reformatorische) verzoeningsleer waarin we, naar de formulering van Den Bok, in *Christus’ kruis getuige* [worden] *gemaakt van een drama van God tegen God, Vader tegen Zoon* (‘Hoe God weer eer krijgt’, 297v). Schillebeeckx noemt dit elders het *sacraliseren* [van] *het geweld tot een binnengoddelijke werkelijkheid ... De verwerping van Jezus door God zou ons dan met God verzoenen* (*Mensen*, 144). Zie ook § 5.5, bij noot 288 voor de beschrijving van die verwerping in *Verzoening met God*.

zo schrijft hij, Jezus zijn lijden van binnen uit heeft overstegen door zijn overgave aan God.

Vanwege dit onvoorwaardelijk toebehoren van Jezus aan God meent Schillebeeckx dat er niet alleen 'ondanks', maar ook 'dankzij' het sterven van Jezus een boodschap van heil heeft geklonken en klinkt. Het hoofdargument dat hij daarvoor aanvoert, is dat het lijden en sterven zijns inziens ligt in de lijn van Jezus' gehele optreden. Tijdens het openbare leven van Jezus was er immers niet alleen sprake van toezegging of belofte van heil, maar was er een concrete en actuele aanbieding van heil aan mensen. Zijns inziens bestaat er dan ook geen breuk tussen het zelfverstaan van Jezus en de latere christelijke verkondiging van de heilsbetekenis van Jezus' kruisdood⁷². Hij noemt die dood het door mensen toebereide materiaal van Gods hoogste zelfopenbaring⁷³. Het lijkt hem niet mogelijk om dit mysterie theoretisch in een rationeel sluitend systeem onder te brengen. *Hier kan alleen geloofsgetuigenis worden afgelegd*⁷⁴.

Zoals Schillebeeckx uitgaat van God als bestaande werkelijkheid, zo gaat hij ook uit van de realiteit van de in het Nieuwe Testament beschreven 'paaservaring' van de leerlingen van Jezus⁷⁵. *De paasboodschap komt 'van Godswege', zij is een Godsopenbaring ... door mensen niet te bedenken*⁷⁶. Het is voor hem echter de vraag of die paaservaring al vanaf het begin is geduid als verrijzenis en wat de tijdgenoten van Jezus daar dan onder zouden hebben verstaan. Op die vraag probeert hij een antwoord te vinden aan de hand van het Oude Testament en de joodse 'intertestamentaire' literatuur⁷⁷.

Zijns inziens zijn er in het vroege christendom vier verschillende credo-richtingen te onderscheiden⁷⁸, waarvan er drie wel spreken over de verhoging van Jezus maar niet over zijn verrijzenis. *Pas toen men ging inzien, dat Jezus' verlossing*

⁷² Schillebeeckx, *Jezus*, 248, 255v en 530. Zie ook *Gerechtigheid*, 427 en 767. N. Schreurs gaat in op de zijns inziens actuele vraag of het heil dankzij of ondanks Jezus' kruisdood wordt geschonken. Hij komt tot de conclusie dat Schillebeeckx in zijn eerste 'Jezus-boek' duidelijk heeft gemaakt dat historisch onderzoek wel degelijk kan bijdragen aan de geloofwaardigheid van het verhaal aangaande Jezus. Hij noemt het de grote winst van Schillebeeckx' narratieve benadering, waarin zowel de visies van de christelijke beweging als de impulsen van Jezus zelf een rol spelen, dat een genuanceerde kijk op Jezus' leven en werken mogelijk wordt ('Hoe is er heil in Jezus? Nut en noodzaak van het onderzoek naar de historische Jezus', in: *TTh* 38 [1998], 178-180).

⁷³ Schillebeeckx, *Mensen*, 145. Van der Kooi, die zich naar aanleiding van een passage in *Gerechtigheid* (670) kritisch heeft uitgelaten over Schillebeeckx' gebruik van de begrippen 'ondanks' – 'dankzij', komt tot een vergelijkbare conclusie. Hij zegt dat er sprake is van heil *dankzij* de dood van Jezus omdat God deze dood heeft ingeschakeld in het komen van het heil ('Dankzij of ondanks', 297; zie voor zijn kritiek 282v en 295). In een latere publicatie stelt Van der Kooi, zonder enige toelichting, dat het theologisch denken over heil *ondanks* de dood van Jezus zich in het spoor van Schillebeeckx bevindt (*Hinkelen*, 86).

⁷⁴ Schillebeeckx, *Jezus* 530.

⁷⁵ Schillebeeckx, *Jezus* 319 en 322-324. In de derde druk van dit boek heeft Schillebeeckx vijf pagina's ingelast om meer expliciet te verwoorden wat hij verstaat onder dit 'objectieve' aspect van de hernieuwde aanwezigheid van Jezus na zijn dood, bij zijn leerlingen en bij ons (528a-e).

⁷⁶ Schillebeeckx, *Jezus*, 275. Volgens Schillebeeckx stelt deze boodschap ons voor de vraag of ook wij geloof hechten aan dit heilshandelen van God en of wij ons op dezelfde wijze als Jezus kwetsbaar willen opstellen in de huidige wereld (*Jezus*, 527v).

⁷⁷ Schillebeeckx, *Jezus*, 325-445.

⁷⁸ Naast een 'maranatha'- of parousie-christologie en een christologie van de verhoging van de profetisch-sapientieële salomonische Davidszoon onderscheidt hij wijsheidschristologieën en 'pascha'-christologieën (*Jezus*, 324 en 330-356).

ook een overwinning op de dóód zelf was en men in alle christelijke gemeenten ging nadenken over de heilsbetekenis van Jezus' dood, drong de gedachte van de verrijzenis zich universeel op aan alle vroeg-christelijke gemeenten, als de beste wijze waarop men Jezus' leven-bij-God ter sprake kon brengen⁷⁹. In de lijn van het oudtestamentisch spreken over de verrijzenis van het volk Israël, werd ook de verrijzenis van Jezus verstaan als een heilsgebeuren op initiatief van God⁸⁰.

Volgens Schillebeeckx is het nieuwe van de verrijzenis van Jezus dat deze als levende realiteit in onze geschiedenis heeft plaatsgevonden en daarmee een eschatologische werkelijkheid is. Christenen belijden dat in de verrezen gekruisigde het Koninkrijk van God definitief is aangebroken en in onze geschiedenis, die gewoon doorgaat, zicht geeft op een hoopvolle toekomst⁸¹. En zij geloven dat Jezus door zijn verrijzenis op een nieuwe wijze ook *bij ons* is⁸².

6.4 De oudtestamentische onderbouwing van nieuwtestamentische heilsopvattingen

Het tweede boek van de trilogie van Schillebeeckx over Jezus, *Gerechtigheid en Liefde*, is een onderzoek naar de nieuwtestamentische heilsopvattingen⁸³. Het programma voor deze publicatie heeft hij als het ware en passant geformuleerd in het eerste deel. Hij wil als christen-gelovige met een kerygma- en dogma-kritische houding vanuit de 'aardse Jezus' de christelijke en kerkelijke voorstellingen van de heilsbetekenis van Jezus' dood ... toetsen, om dan te zien of wij in een christelijke soteriologie gebonden zijn aan voorstellingen als 'losprijs', 'zoenoffer', 'plaatsvervanging', 'genoegdoening' enz⁸⁴.

Bij dit programma moet worden aangetekend dat het Schillebeeckx beslist niet alleen gaat om de dood van Jezus, maar om interpretaties van heel diens optreden. Juist vanwege de solidariteit tot in de dood met de lijdende en zondige mens vanuit een radicale trouw aan God én vanwege de goedkeurende aanvaarding daarvan door God, heeft Jezus zijns inziens voor de christen heilsbetekenis gekregen. Of, om het vanaf de andere kant te benaderen, het gaat in het Nieuwe Testament om *de eigen aard van het verlossend handelen, waardoor God doende was de wereld in en door Jezus te verzoenen* (aldus letterlijk 2 Kor. 5,9). Het totaal aan nieuwtestamentische interpretaties die de soteriologische waarde van het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus voor de mens aangeven, moet volgens Schillebeeckx serieus worden genomen⁸⁵. Zijns inziens gaat het echter om het geloof in de heilswaarde van Jezus

⁷⁹ Schillebeeckx, *Jezus*, 440.

⁸⁰ Schillebeeckx, *Jezus*, 429.

⁸¹ Schillebeeckx, *Jezus*, 434v. Zie ook 323 en 505v en *Gerechtigheid*, 137.

⁸² Schillebeeckx, *Jezus*, 324.

⁸³ Schillebeeckx is zich ervan bewust dat zo'n onderzoek geen definitieve antwoorden kan geven. Hij spreekt over een zoeken naar het juiste woord of *legomenon* om iets te zeggen over de ons alleen in fragmenten bekende verlossing (*Gerechtigheid*, 22; zie ook 20 en 551).

⁸⁴ Schillebeeckx, *Jezus*, 261v.

⁸⁵ Serieus nemen betekent voor Schillebeeckx dat niet wordt geprobeerd om via hermeneutische manipulaties bepaalde bijbelse noties over Jezus uit het Nieuwe Testament weg te poetsen of om alles wat iemand niet aanstaat in de Bijbel simpelweg buiten beschouwing te laten. Immers, zo stelt hij, dan

en niet om geloof in al die interpretaties, want die kunnen in een andere tijd en/of in een andere context irrelevant zijn⁸⁶.

Schillebeeckx acht het de taak van christenen om de rijkdom van het heil in Jezus Christus ook voor het heden te belichten. Met spijt stelt hij echter vast dat het christendom in zijn tijd maar matig in staat is om het apostolisch geloofsgoed zo te verwoorden, dat het ook de moderne mens vreugde en heil brengt⁸⁷. Daarom wil hij zijn eigen werkzaamheden niet beperken tot een analyse van het in het Nieuwe Testament overgeleverde geloofsgoed. Hij wil theologisch hetzelfde doen als zijns inziens ook de latere nieuwtestamentische schrijvers hebben gedaan: actualisering van de blijde boodschap in kritische solidariteit met de eigentijdse medemens⁸⁸.

Om de zeggingskracht van die boodschap voor het heden duidelijk te maken, is er volgens Schillebeeckx een voortdurende pendelbeweging nodig tussen de bijbelse Jezusinterpretatie en recente religieuze ervaringen⁸⁹. Deze beweging voert hij zelf ook uit in zijn boek *Gerechtigheid en Liefde*. Het lijkt echter van belang er hier al op te wijzen dat dit niet heeft geleid tot *een mooi afgeronde synthese*⁹⁰. Bij nadere bestudering van deze publicatie blijkt dat de resultaten van enerzijds zijn analyse van het bijbelse materiaal en anderzijds zijn historisch-maatschappelijk onderzoek naar het leven van christenen door de tijden heen, uiteindelijk niet op hoofdzaken worden samengebracht. Zijn brede beschouwingen over het streven naar heil in een wereld vol lijden lopen niet uit op een 'rationele' conclusie, maar op een lofprijzing en dankzegging aan God voor de in Jezus van Nazareth geschonken genade⁹¹.

In deze paragraaf komt het exegetisch onderzoek van Schillebeeckx naar de verschillende heilsopvattingen in het Nieuwe Testament aan de orde. Omdat mijn onderzoek zich niet richt op het geheel van de heilsleer maar specifiek op de verzoening tussen God en mens door het werk van Christus, geef ik in het onderstaande vooral weer wat hij over deze thematiek zegt⁹². Uiteraard is mijn aandacht daarbij in het bijzonder gericht op de verbanden die worden gelegd tussen de nieuwtes-

beslissen wij wat Jezus voor ons zou mogen, kunnen of moeten zijn. *Dan vraag ik me af waarom we Hem eigenlijk nog nodig hebben* (*Gerechtigheid*, 579).

⁸⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 577-580. Citaat op 577, waarbij per abuis vers 9 in plaats van vers 19 van 2 Cor. 5 is genoemd.

⁸⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 54-56; zie ook 580.

⁸⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 598. Als vroege nieuwtestamentische auteurs noemt hij Paulus en de schrijver van het Marcus-evangelie; als latere de schrijvers van het Mattheüs- en Lucas-evangelie en van de brieven aan de gemeenten in Efeze en Colosse.

⁸⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 66v.

⁹⁰ Schillebeeckx gebruikt deze uitdrukking om aan te geven dat het hem onmogelijk is om vanuit de detailanalyse te komen tot een synthese van de verschillende nieuwtestamentische tradities (*Gerechtigheid*, 423).

⁹¹ Ook het ruim tien jaar later verschenen derde deel van zijn trilogie biedt geen kernachtige, eigentijds geformuleerde soteriologie dan wel christologie. De toespitsing in dit boek is gericht op de kerk. Schillebeeckx heeft zich echter niet willen richten op het instituut van de rooms-katholieke kerk waarin sinds de jaren '70-'80 sprake was van een toenemende polarisatie, maar op de kerk als gemeente van God in de wereld (*Mensen*, 5v). Ten opzichte van de eerste twee levert dit laatste deel van de 'Jezus-trilogie' geen nieuwe informatie op over het werk van Christus.

⁹² Volgens Berkhof is het probleem voor interpreteren dat Schillebeeckx' werken *zovele uiteenlopende en ineengestrengelde gedachtengangen bevatten, dat wie het bos wil tekenen, niet alleen vele bomen buiten beschouwing moet laten, maar daardoor ook het gevaar loopt om vanuit eigen totaalvisie juist die bomen over te slaan die voor Schillebeeckx zelf het totaalbeeld in hoge mate bepalen* ('Jezus zelf', 135).

tamentische verwoording van de verzoening in Christus en het oudtestamentische gedachtegoed.

Als eerste komt het oud- en nieuwtestamentische begrip 'genade' aan de orde. Daarna volgt een bespreking van de thematiek 'genade en verzoening' in vijf grote, nieuwtestamentische traditieblokken. Tot slot worden een aantal specifieke elementen van verzoening belicht aan de hand van zogenoemde sleutelbegrippen.

De titel van het zeer omvangrijke centrale deel van *Gerechtigheid en Liefde* luidt: *nieuwtestamentische theologie van de genade-ervaring*⁹³. Ter introductie begint Schillebeeckx echter met een ontleding van het genadebegrip in het Oude Testament, in de Septuaginta en in de vroeg-joodse literatuur⁹⁴. Het hebreeuwse werkwoord *chanan*⁹⁵, genadig zijn of zich liefdevol toewenden, heeft volgens hem primair geen religieuze betekenis gehad. In het intermenselijke verkeer werd het gebruikt om aan te geven dat iemand zich hartelijk toewendt tot en een gunst bewijst aan een ander die minstens impliciet te kennen geeft ergens gebrek aan te hebben.

In het Oude Testament, vooral in de Psalmen, is God heel vaak het subject van *chanan* en daarmee heeft het woord ook een religieuze betekenis gekregen. Opmerkelijk is volgens Schillebeeckx dat de genade van God vooral *wordt ervaren binnen een dialogale situatie: het gebed*⁹⁶. De genade wordt afgesmeekt door de bidder en heeft nadrukkelijk te doen met (een aspect van) zijn menselijk leven. Na ontvangen genade, in welke vorm dan ook, dankt en prijst hij God samen met anderen in de liturgische eredienst.

Naast het werkwoord *chanan* speelt het van een andere hebreeuwse wortel afkomstige substantief *chesed*⁹⁷ (liefde, ontferming) een belangrijke rol in het oudtestamentische genadebegrip. Ook dit woord heeft zijn basis in het spreken over intermenselijke verhoudingen, maar wordt in het Oude Testament vooral gebruikt om de overvloedige liefde van God tot zijn volk uit te drukken. Op het fundament van deze liefde staat het verbond dat God met de mens heeft gesloten. *Omdat de mens zondig is, krijgt de chesed van God ook de betekenis van ontferming en zondevergeving*⁹⁸.

Op verschillende plaatsen in het Oude Testament wordt van God gezegd dat Hij rijk is aan *chesed* én '*emeth* (trouw). Deze dubbelformule onderstreept volgens Schillebeeckx dat ondanks het onbetrouwbare en zondige van de mensen, Gods liefde voor hen duurt tot in eeuwigheid. Weliswaar lijkt de dood van een mens een grens te stellen aan de reikwijdte van Gods *chesed*, maar zijns inziens blijkt uit Ps. 63 dat deze *chesed* zelfs een perspectief biedt dat de dood overstijgt.

Hoewel de begrippen *chanan* en *chesed* uit het intermenselijke verkeer komen, zou de wederkerigheid in de relatie tussen God en mens aanvankelijk in het Oude Testament niet zo'n grote rol hebben gespeeld. Met name de profeet Hosea heeft echter opgeroepen tot een wederkerige *chesed* van het volk tot God. Deze

⁹³ Dit tweede deel van *Gerechtigheid* beslaat de pagina's 71-575.

⁹⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 74-98.

⁹⁵ Zie voor de passage over *chanan*: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 74-78.

⁹⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 77.

⁹⁷ Zie voor de passage over *chesed*: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 81-88.

⁹⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 83.

menselijke *chesed* zou gestalte moeten krijgen in de twee dimensies die Schillebeeckx onderscheidt als vormgeving van het geloof, namelijk het ethische en het religieuze⁹⁹. Hij benoemt dat concreet als het beoefenen van gerechtigheid en liefde¹⁰⁰ tegenover de medemensen en als de dankende lofprijzing van God in de liturgie.

Vervolgens bespreekt Schillebeeckx de problematiek van het griekse 'charisbegrip' in relatie tot het nieuwtestamentische *charis*, dat wordt vertaald met genade. Het klassiek-griekse *charis* heeft een breed palet aan niet-religieuze betekenissen, waarbij op de voorgrond staat dat het gaat om iets dat schittert of blinkt en daardoor vreugde schenkt. Vooral in de verhouding tussen hoger en lager geplaatsten werd *charis* gebruikt om een gegeven of ontvangen gunst of geschenk aan te duiden. De geschonken *charis* als liefdebetoon riep op tot een wederkerige reactie die ook *charis* wordt genoemd, maar dan in de betekenis van dankbaarheid. Schillebeeckx wijst erop dat het woord *charis* in de Septuaginta wordt gebruikt als vertaling van het hebreeuwse woord *cheen*¹⁰¹.

Dit woord komt uit dezelfde wortel als het boven besproken werkwoord *chanan*, maar heeft door een semantische verschuiving de betekenis gekregen van 'in de gunst staan bij iemand op basis van een gedrag of kwaliteit'¹⁰². Gods genade voor mensen wordt echter niet bepaald door de 'schitterende' kwaliteiten van de mens. Dat zou volgens Schillebeeckx de reden zijn waarom in de Septuaginta de hebreeuwse woorden *chanan* en *chesed* bijna nooit worden vertaald met de griekse woorden *chairô* en *charis*, maar vooral met *eleeô* en *eleos* (ontferming, barmhartigheid). Hij meent dat *charis* in de Septuaginta theologisch nauwelijks als genadebegrip is te waarden¹⁰³.

In latere griekse vertalingen van het Oude Testament wordt *chesed* echter steeds vaker met *charis* vertaald. Volgens Schillebeeckx moet dit samenhangen met het historische gegeven dat na de afsluiting van de Septuaginta het gebruik van het woord *charis* in religieuze zin populair is geworden onder griekssprekende joden. Hij meent dat dit niet zozeer te herleiden is tot een verschuiving in het griekse *charis*-begrip, maar vooral tot een ontwikkeling in de vroeg-joodse literatuur waarin *charis* steeds meer werd gezien als het eschatologische loon voor godvrezenden.

Reeds vóór Paulus zou in het griekssprekende jodendom een verband zijn gelegd tussen *charis* (genade) en rechtvaardigmaking door geloof in de God van Israël. De rol die daarbij aan de wet van God werd toegekend, was niet in alle joodse kringen dezelfde. Het kardinale verschil tussen het hele jodendom en het christendom zou echter zijn dat het niet meer ging om genade door de wet, maar om de genade door Christus. Volgens Schillebeeckx is er, ondanks het grote verschil met de Septuaginta, in het gebruik van het woord *charis* in het Nieuwe Testament *geen joods-vreemde invloed te bespeuren, wel de invloed van dit verder ontwikkelde,*

⁹⁹ In § 6.5 komen deze twee dimensies uitgebreider aan de orde.

¹⁰⁰ Schillebeeckx heeft de titel van *Gerechtigheid* ontleend aan Hos. 12:7: *Houdt u aan gerechtigheid en liefde en blijft altijd op uw God vertrouwen*. Geciteerd naast de titelpagina (= 2); zie ook 85.

¹⁰¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 88-91.

¹⁰² Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 79v.

¹⁰³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 88-91.

*joodse genadebegrip dat zijn Sitz im Leben heeft in de catechetisch-apologetische, missionaire situatie van het diaspora-jodendom*¹⁰⁴.

Om een zo goed mogelijk inzicht te krijgen in het geheel én de diversiteit van de nieuwtestamentische genade-ervaringen heeft Schillebeeckx zich genoodzaakt gezien om zijn onderzoek te doen aan de hand van wat hij noemt grote nieuwtestamentische traditieblokken: paulinisme, de theologie van 1 Petrus en de brief aan de Hebreeëen, de laat-apostolische brieven, johanneïsme en tenslotte de christelijke apocalyps Openbaring van Johannes. Hij wil laten zien dat elke auteur een eigen inkleuring heeft gegeven aan dezelfde grondervaring van beslissend en definitief heil-van-Godswege in Jezus¹⁰⁵.

In het eerste traditieblok, het paulinisme, maakt hij onderscheid tussen de genadetheorie van Paulus en de herinterpretaties van het paulinische gedachtegoed in het kleinaziatische christendom. Deze herinterpretaties, die we volgens hem aantreffen in de brieven aan de Colossenzen, aan de Efeziërs, in 2 Thessalonicenzen en voor een deel ook in de brief aan de Filippenzen, staan zijns inziens model voor de acculturatie van het christendom in een andere cultuur¹⁰⁶. Met betrekking tot de verzoenende kruisdood van Christus staan deze brieven volgens Schillebeeckx echter in één lijn met wat hij noemt de 'zekere echte brieven van Paulus'¹⁰⁷.

In laatstgenoemde brieven, met name aan de Corinthiërs en aan de Romeinen, komen twee aspecten naar voren die Paulus aan de zoendood onderscheidt: de zonden worden uitgewist én God schenkt vergeving aan zondaren die zich bekeren tot Christus. Naar de mening van Schillebeeckx combineert Paulus hier twee joodse visies. De ene visie is die van het officiële jodendom waarin werd geleerd dat God aan rechtvaardigen de zonden vergeeft. Daarnaast zou in sommige niet-officiële vroeg-joodse milieus de opvatting hebben bestaan dat God niet alleen de rechtvaardige, maar juist ook de zondaar uit puur-goddelijke genade vergeving zal schenken. Over de wijze waarop deze twee visies door Paulus met elkaar verbonden zouden zijn, blijft Schillebeeckx echter vaag. Hij lijkt te bedoelen dat Christus door het offer van zijn eigen bloed verzoening van zonden heeft gebracht en daarmee zondaren rechtvaardig maakt, waardoor God hen uit genade vergeving zou schenken.

Anders dan in de joodse traditie zou Paulus de vergeving van zonden niet meer aan het einde van de tijden hebben verwacht, maar haar reeds gezien hebben als een levende actualiteit vanwege het historische levensoffer van Jezus. In Christus is de verzoening voltrokken, ook al moet de uiteindelijke verlossing als lichamelijk en psychisch heel-zijn nog worden gerealiseerd bij de verrijzenis van de gelovigen¹⁰⁸.

In het tweede traditieblok brengt Schillebeeckx de eerste brief van Petrus en de brief aan de Hebreeëen samen vanwege hun sterke verwantschap in spiritualiteit

¹⁰⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 91-98; citaat op 96.

¹⁰⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 99.

¹⁰⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 148, 162v, 175 en 196.

¹⁰⁷ Zie voor de term 'zekere echte brieven van Paulus': Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 99 en voor de verzoening in de andere brieven: 169, 171v, 177, 180, 183, 185-187 en 194.

¹⁰⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 108, 134 en 136v. Zie ook 96-98.

en thematiek. Hij meent dat 1 Petrus paulinische trekken vertoont, zeker waar het gaat om de zoendood en verrijzenis van Jezus, maar dat deze brief desondanks een eigen theologie ter sprake brengt¹⁰⁹. Centraal in de brief staat zijns inziens het lijden van de rechtvaardige, waarbij expliciet wordt verwezen naar de *Ebed Jahweh*, de lijdende knecht van de Heer uit deuterio-Jesaja¹¹⁰. Het onschuldig lijden dat christenen vanwege hun geloof kan overkomen, zou ten goede komen aan anderen en zelfs kunnen verzoenen wat anderen misdoen. Volgens Schillebeeckx gaat het in 1 Petrus niet om plaatsvervangend lijden, maar om een lijden onder onrechtvaardigen opdat die tot nadenken worden uitgedaagd en wellicht tot bekering komen. Zoals ook Christus gestorven is “*opdat Hij u tot God zou brengen*” (1 Pt. 3:18).

In 1 Petrus wordt het lijden van christenen voor anderen *charis* genoemd. Schillebeeckx meent dat *charis* hier niet de betekenis heeft van *chesed*, als zou het lijden een van God gezonden liefdevolle genade zijn, maar van *cheen*. Het lijden geeft de christen *cheen*, welgevalligheid in de ogen van God. Als bijzonder element in deze brief noemt Schillebeeckx verder dat het lijden van Jezus niet alleen ten goede blijkt te kunnen komen aan levenden, maar ook aan reeds gestorvenen. Voor allen is er toekomst, dankzij de mateloze kracht van Jezus’ onschuldig lijden-voor-anderen. De heilsvrucht van de zoendood en de verrijzenis van Jezus is volgens deze brief de christelijke gemeente, die wordt aangeduid met oudtestamentische termen als koninklijk priesterschap en Gods eigen volk.

De brief aan de Hebreeën¹¹¹ wordt door Schillebeeckx getypeerd als het gevoeligste *document humain* uit het Nieuwe Testament. In dit geschrift wordt zijns inziens, in een tijd van dreigende geloofsafval, de apostolische geloofservaring van heil in Jezus in eigentijdse termen verwoord. Hij meent dat de auteur een christen geworden diasporajood uit Egypte was, die de joodse basis van het christendom veilig wilde stellen. Jezus wordt in de Hebreeënbrief beschreven als de nieuwe, grotere Mozes, de aanvoerder van het geloof die ons voorgaat naar het land van de belofte. De christelijke grondervaring van heil wordt in dit geschrift echter niet alleen uitgedrukt met begrippen uit de joodse offercultus waarbij Jezus offerande is, maar ook in priesterlijke termen. Volgens de auteur van de Hebreeënbrief zou in de Tenach zelf al sprake zijn van het voorlopige karakter van het levitisch priesterschap. Daarom kon hij Jezus, die niet van levitische afkomst was, toch hogepriester noemen. Hogepriester op de wijze van Melchizedek, dat wil zeggen met een onvergankelijk en eeuwig karakter.

Volgens Schillebeeckx heeft de auteur van Hebreeën zo over Jezus gesproken op grond van zijn christologisch verstaan van heel Ps. 110 en niet alleen van het eerste vers, zoals dat elders in het Nieuwe Testament gebeurt. Kenmerkend voor het betoog in Hebreeën zou zijn dat het priesterlijk dienstwerk van Jezus in de lijn van het Oude Testament opgevat wordt als het behartigen van de zaak van de mensen

¹⁰⁹ Zie voor de passage over 1 Petrus: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 200-214.

¹¹⁰ Volgens Schillebeeckx is deze expliciete verwijzing een kenmerk van verdere reflectie op de dood van Jezus. Zijns inziens is hier sprake van een zogeheten schriftbewijs, terwijl het in de vroeg-nieuwtestamentische geschriften zou gaan om losse herinneringen aan de lijdende knecht (*Gerechtigheid*, 201 en 203). Zie ook *Jezus*, 238-240 en § 6.3, bij noot 65 en 68.

¹¹¹ Zie voor de passage over de brief aan de Hebreeën: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 214-265; voor de eerste twee alinea’s in het bijzonder 215v, 222-226, 231-238.

bij God en het doen van verzoening voor de zonden. Het lijkt er daarbij op dat de auteur de door de priester te brengen verbonds- dan wel zoenoffers als het ware tot een geheel samenvoegt, hoewel die in de Tenach scherp worden onderscheiden.

Schillebeeckx meent dat zodoende de overgave van Jezus aan de dood niet alleen wordt getekend als een eenmalig en afdoende *kippoer*-offer¹¹² ter reiniging van de zonden, maar ook als een verbondsoffer met het oog op de gemeenschap met God. Dit offer van Jezus zou in de verrijzenis en verhoging bekrachtigd en voltooid zijn door de genade van God. En op basis van zijn volbrachte werk zou Jezus in de hemel zijn priesterlijk dienstwerk voortzetten door bij God voor ons ten beste te spreken. Nu Jezus zelf in het allerheiligste is opgenomen, maakt Hij ook voor ons een nieuwe levensweg tot God vrij¹¹³.

Daar waar de auteur van Hebreeën spreekt over het levensoffer van Jezus, speelt volgens Schillebeeckx op de achtergrond het hebreeuwse werkwoord *qârab* een belangrijke rol. In algemene zin heeft dit werkwoord de betekenis van 'tot God gaan om voor de belangen van mensen ten beste te spreken'. In het priesterlijk spraakgebruik heeft het echter de specifieke betekenis gekregen van 'tot God gaan met gaven en offers tot verzoening van zonden'.

De auteur van Hebreeën zou in die twee betekenissen samen de kern van het priesterlijke dienstwerk hebben gezien: tot God gaan met offergaven om de zonde te verzoenen én genade te verwerven. Volgens de rituele voorschriften moest het bloed van het offer door de priester *tot bij God* worden gebracht om niet alleen voor zichzelf maar ook voor de deelnemers aan de offerdienst toegang tot God te verkrijgen. Zoals volgens het Oude Testament de hogepriester eenmaal per jaar het bloed tot op het verzoendeksel (*kappôret*) bracht, zo heeft Jezus naar de beschrijving in de Hebreeënbrieff zijn bloed eens en voorgoed gebracht tot bij de reële hemelse troon van Gods genade¹¹⁴.

De verzoening is volbracht. Zoenoffers zijn niet meer nodig en christenen mogen nu al weten dat ze, verzoend en verlost, behoren tot de wereld-van-de-toekomst. De kerk-op-aarde wordt als het ware al opgenomen in de hemelsfeer, als de voortent van het hemels heiligdom waarin de gaven van lof en dank worden gebracht vanwege de genade van God¹¹⁵. Evenals de schrijver van 1 Petrus is de auteur van Hebreeën zich er echter scherp van bewust dat de gemeente hier op aarde geen veilige, en zeker geen blijvende woonplaats heeft. Net als het volk Israël moet ze als exodusgemeente op weg naar de wereld van de toekomst¹¹⁶.

De nieuwe interpretatie van Jezus als hogepriester is volgens Schillebeeckx door de auteur van Hebreeën bedoeld om zijn broeders en zusters in een bedreigende situatie te bemoedigen en hen aan te sporen om net als Jezus de weg van het lijden te gaan¹¹⁷. Immers, de definitieve genade is aangebroken in Christus. Dat is de kern

¹¹² *Kippoer* komt van het hebreeuwse כִּפֶּר (*kipper*). Volgens Schillebeeckx heeft dat woord in het oudtestamentische priesterlijke gebruik de betekenis gekregen: verzoening bewerken door het voltrekken van een bij de wet voorgeschreven ritus (*Gerechtigheid*, 240). Zie ook § 1.3, noot 38.

¹¹³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 238-240 en 246-248.

¹¹⁴ Zie voor de passage over *qârab*: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 241-245; citaat op 243.

¹¹⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 248-253.

¹¹⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 258-260.

¹¹⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 263v.

van de eerste twee door Schillebeeckx besproken traditieblokken: *Zoals volgens het paulinisme de genade van Christus de wet ontkracht, zal zij, in Hebr., de (joodse) cultus buiten werking stellen. De genade van de wet én de genade van de cultus worden vervangen door de definitieve genade van Jezus Christus, – beide, wet en cultus, hebben een positieve maar voorlopige betekenis gehad*¹¹⁸.

Het derde traditieblok dat Schillebeeckx onderscheidt, bestaat uit brieven die hij dateert in de overgangstijd van de tweede naar de derde christelijke generatie: de zogeheten pastorale brieven, de brief van Judas en 2 Petrus. Hierin staat volgens hem centraal de heilbrengende genade van God die voor alle mensen is verschenen in de mens Jezus Christus.

Schillebeeckx meent dat in deze brieven de bindende en oriënterende norm van het apostolisch geloof de trekken krijgt van een 'orthodoxie', in de zin van een geremde actualisering die leidt tot verstarring. Over de dood van Jezus wordt in deze brieven in formulevorm gesproken. Bovendien moraliseren zijns inziens vooral 2 Petrus en Judas de christelijke levenswijze tot zedelijk leven: wat vroeger *charis* (genade) heette, wordt in deze brieven 'gebod' genoemd¹¹⁹.

In het vierde traditieblok gaat Schillebeeckx qua tijd weer terug naar de ontstaansperiode van het christendom. Hij bespreekt het johanneïsme dat naar zijn mening een eigen vorm van oerchristelijk belijden is, naast dat van Paulus en de synoptici¹²⁰. Zijns inziens is het evangelie van Johannes geschreven in de geest van de zogenoemde geliefde leerling van Jezus, die niet tot de twaalf galilese discipelen behoorde maar afkomstig was uit de betere kringen te Jeruzalem¹²¹.

De johanneïsche gemeente zou haar oudste wortels hebben gehad in kringen van griekssprekende joodse christenen uit de gemeente te Jeruzalem. Na de dood van Stefanus zouden deze zogeheten Stefanuskringen naar Samaria zijn gevlucht¹²². Al vóór het optreden van Jezus zagen, volgens Schillebeeckx, bepaalde palestijnse en samaritaanse kringen binnen het vroege jodendom in de *Ebed Jahwe* (knecht van de Heer) uit deuterio-Jesaja de in Deut. 18 beloofde eschatologische profeet-als-Mozes. Deze met Gods Geest gezalfde¹²³ (= *messiaanse*) mozaïsche knecht van God zou als een onschuldig lam voor het volk lijden en de zonden verzoenen. In deze traditie verwachtte men daarom, aldus Schillebeeckx, geen messias met dynastiek-davidische maar met profetisch-mozaïsche trekken¹²⁴.

¹¹⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 232. Ook in de evangeliën zou het heilsbestel van de joodse wet ontoereikend zijn verklaard. Niet de wet, maar bekering tot Jezus geeft deel aan heil van het komende Koninkrijk van God (*Jezus*, 184v).

¹¹⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 266-277; zie ook 488.

¹²⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 317. Zie ook 289v en 311v.

¹²¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 312-314 en 378.

¹²² Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 285 en 288-291. Hij wijst in dit verband niet alleen op teksten uit het evangelie van Johannes, maar ook op Hd. 7 en 8.

¹²³ Volgens Schillebeeckx werd Jes. 61:1v in de tijd van Jezus gezien als dé aankondiging van de eschatologische christus-profeet (*Jezus*, 389).

¹²⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 282-286. Zie ook 372, 376 en 401v en *Jezus*, 152v en 361-363. In laatstgenoemd boek (201) wordt tevens duidelijk welk belang Schillebeeckx hecht aan deze thematiek: *Dit alles bevestigt één der grondstellingen van dit boek: in zijn aardse levensdagen treedt Jezus niet 'messiaans' op, maar als de eschatologische profeet van Godswege, en dit is volgens een bepaalde joodse traditie evenzeer 'messiaans'!*

In deze lijn zou Jezus in het evangelie van Johannes beschreven zijn als de definitieve vervulling van de eschatologische profeet-als-Mozes die, anders dan Mozes, zelf zijn volk *binnenleidt in het beloofde land*: ‘in de schoot van de Vader’ (Joh. 1,18), *het rijk Gods*¹²⁵. Johannes zou nadruk hebben willen leggen op het unieke karakter van Jezus als de ‘uit God zijnde’ en op het exclusieve van het heil-in-Jezus om het verschil zichtbaar te maken met de in de johanneïsch-christelijke gemeente hooggeschatte Mozes die *in de lijn van de vroeg-joodse Mozesmystiek* werd vereerd¹²⁶.

Schillebeeckx meent dat voor Johannes het diepste wezen van Jezus gelegen was in de persoonlijke binding met zijn Vader en *dat dáár het geheim van de christelijke verlossing schuilt*¹²⁷. Ook in het evangelie van Johannes wordt het heil zijns inziens samengevat in de persoon van Jezus. Maar anders dan bij Paulus zou het volgens Johannes niet zozeer gaan om het geloof in de dood en verrijzenis van Christus, maar om het geloof in de historische Jezus als de eschatologische presentie van de Vader onder ons¹²⁸.

In de johanneïsche gemeente zou er, in de lijn van vroeg-joodse Mozesmystiek, sprake zijn geweest van een onderwaardering van de dood van Jezus¹²⁹. Volgens Schillebeeckx wordt daartegen echter duidelijk protest aangetekend in het evangelie en in de brieven van Johannes. De auteur legt er zijns inziens veel nadruk op dat niet het mens-zijn van Jezus zonder meer verlossing en heilsgave is, maar dat zijn dood als verheffing bij de Vader een wezenlijk voltooiend element is¹³⁰. Naar Joh. 10:17v heeft Jezus bewust en uit zichzelf zijn leven gegeven, wetend dat de Vader Hem daarom liefheeft¹³¹. De liefdeseenheid van de Vader en de Zoon zou het sterkst openbaar zijn geworden op het kruis.

Volgens Schillebeeckx ziet Johannes het leven van Jezus als *één dynamisch openbaringsgebeuren, ... één gebeuren van verheerlijking in leven, dood en verrijzenis*¹³². Het lijden en de kruisdood van Jezus worden beschreven als verheerlijking, als overwinning op dood en satan en als het begin van het reddend ‘trekken’ van alle mensen. Johannes zou er weinig moeite mee hebben gehad om het lijden en de dood van Jezus in verband te brengen met de albeslissende God¹³³. Maar, zo meent Schillebeeckx, Johannes zegt niet dat deze dood een *voorwaarde* was van de Vader aan de Zoon, waarop dan bij wijze van beloning de verrijzenis zou zijn gevolgd¹³⁴.

Integendeel, volgens het evangelie van Johannes vallen het doen van de Vader en dat van Jezus samen. In leven, dood én verrijzenis van Jezus openbaarde God zichzelf als een God-van-mensen en heeft Hij heil aangeboden aan alle mensen¹³⁵.

¹²⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 291 en *Jezus*, 390v; citaat op 391.

¹²⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 290v, 307v en 328; citaat op 290.

¹²⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 368; zie ook 390.

¹²⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 307v, 346 en 393v.

¹²⁹ *De eerste Johannesbrief reageert ondubbelzinnig tegen een onderwaardering van Jezus' dood ...* (Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 323).

¹³⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 370.

¹³¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 378.

¹³² Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 382.

¹³³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 363v.

¹³⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 382.

¹³⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 392-394.

Na zijn verrijzenis heeft Jezus zijn leerlingen in de wereld gezonden om deze dienst der verzoening voort te zetten met hulp van de Geest en in het voetspoor van *het lam Gods dat de zonde der wereld draagt*¹³⁶.

Het laatste traditieblok dat Schillebeeckx bespreekt, is de openbaring of apocalyps van Johannes. Dit geschrift staat volgens hem in een joods-apocalyptische traditie waarin men met behulp van oudtestamentische teksten iets wilde zeggen over eigentijdse en eindtijdelijke gebeurtenissen¹³⁷. Allerlei oudtestamentische figuren als Mozes, *Ebed Jahwe*, de lijdende profeet, de eschatologische profeet en het offerlam vloeien in de Openbaring van Johannes samen in de persoon van Jezus Christus. Het fundament van deze apocalyps is volgens Schillebeeckx de verzoenende heilsdood van Jezus, vooral gekarakteriseerd als verlossing van satan en dood door het bloed van het Lam. Dankzij de dood van Jezus worden de zonden van de gelovigen vergeven en vormen zij als christelijke gemeente een koninklijk en priesterlijk volk van God. Bij de verheffing na zijn dood is Christus van Godswege ingehuldigd als Heer van de wereld en heel de geschiedenis¹³⁸.

Terwijl Christus zit aan de rechterhand van God vindt er naar de beschrijving van Openbaring zowel in de hemel als op aarde een dramatische strijd plaats tussen het goede en het kwade. De kerk die leeft uit het geloof dat de overwinning van het goede reeds is behaald door Christus, biedt verzet tegen de kwade en verknachtende machten. In die zin ziet Schillebeeckx in de Openbaring van Johannes een stevige basis voor een christelijke bevrijdingstheologie, die niettemin ook *een theologie van het marturion is: getuigen voor het bestaansrecht alleen van het goede, totterdood*¹³⁹.

In zijn *beschrijvende synthetische samenvatting* van de geanalyseerde traditieblokken concludeert Schillebeeckx dat er tussen deze blokken opmerkelijke verschillen in benadering en accentuering vaststelbaar zijn. Desondanks is hij van mening dat voor heel het canonieke¹⁴⁰ Nieuwe Testament geldt dat de eenheid van dood-en-verrijzenis het constitutieve hoogtepunt is van Gods genade in Jezus Christus. Pas van de verrezen Jezus kan worden gezegd dat Hij oorzaak of bron is van het eschatologische heil, dat nu al bestaat uit het kingschap van God en de gave van de Heilige Geest¹⁴¹. Door de inwoning van die Geest krijgt de gelovige volgens Schillebeeckx zowel een zekere mystieke kennis van God alsook een ethisch inzicht in welke werken van hem worden verwacht¹⁴².

Naar de mening van Schillebeeckx wordt heil-in-Jezus in het Nieuwe Testament vooral beschreven als verlossing en bevrijding. Waarvan en waartoe we door Jezus worden verlost, beschrijft hij aan de hand van zogenoemde sleutelbegrippen. Hier-

¹³⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 382v; citaat op 383 – naar Joh. 1:29.

¹³⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 395v. Zie ook 405 en 407v.

¹³⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 400-409.

¹³⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 421.

¹⁴⁰ 'Canoniek' wil zeggen behorend tot de canon, de normatieve lijst van oud- en nieuwtestamentische geschriften die in de eredienst worden gebruikt.

¹⁴¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 423 en 426v; citaat op 423.

¹⁴² Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 432-434.

mee bedoelt hij voorstellingen uit de israëlitische en vroeg-joodse ervarings- en interpretatiegeschiedenis die het uitdrukingsmateriaal vormden waarmee in het Nieuwe Testament voor mensen van die tijd verlossing en heil in Jezus verstaanbaar kon worden verwoord.

Het soteriologische vocabulaire dat Schillebeeckx in het Nieuwe Testament onderscheidt, is breed en gevarieerd. Naast de aan verzoening gelieerde sleutelbegrippen die in het onderstaande aan de orde komen, bespreekt hij ook: heil en redding, ontruikt worden uit vormen van verslaving en verknechting, bevrijding door koop of tegen een losprijs, rechtvaardigmaking en heiliging, rechtsbijstand, gemeenschap, broederliefde, vrijheid, vernieuwing van mens en wereld, leven in volheid en overwinning op demonische machten¹⁴³.

Als eerste sleutelbegrip met betrekking tot de verzoening tussen God en mens stelt Schillebeeckx het griekse woord *katallagè* (ver-ander-ing) aan de orde¹⁴⁴. Dit woord wordt alleen door Paulus gebruikt en heeft, voor zover hij kon nagaan, geen oudtestamentisch equivalent. Karakteristiek zou zijn dat vóór een *katallagè* er twee partijen in onmin leven. Hij spreekt dan ook, onder verwijzing naar de brief aan de Romeinen, van een vijandschap *tussen God en mens die ... wederkerig is*¹⁴⁵.

Schillebeeckx legt er echter de nadruk op dat Paulus alleen spreekt over verzoening van de mens met God. God wordt niet verzoend, maar neemt het initiatief tot verzoening. In Christus wil God ons tot andere mensen maken, waardoor wij in een andere verhouding tot Hem komen te staan. Verzoening in deze zin, als het exclusieve handelen van God, gaat volgens Schillebeeckx verder dan *iustificatio* of rechtvaardigmaking. Zij die zich met God laten verzoenen, zijn geen vijanden of goddelozen meer maar nieuwe mensen en kinderen van God. Op grond van Rom. 5:9v en 2 Cor. 5:18 stelt hij dat Paulus zegt dat voor christenen de verzoening is voltrokken. Anderzijds zou uit 2 Cor. 5:18v blijken dat voor de wereld die God in Christus aan het verzoenen was, geldt dat de verzoening nog voltrokken moet worden. Daartoe heeft de kerk de dienst dan wel het woord der verzoening gekregen.

Vredestichting is het tweede sleutelbegrip dat Schillebeeckx bespreekt in verband met verzoening¹⁴⁶. Dit begrip heeft zijn basis in het hebreeuwse woord *sjalom*. Het heeft te maken met het regelen van schade tussen twee partijen, al dan niet in juridische zin. De ene partij moet genoegdoening hebben of bevredigd worden en de andere moet schade vergoeden of straf dragen. Verzoenen in de vorm van het sluiten van vrede is dan het maken van afspraken over schadevergoeding als genoegdoening aan de rechthebbende waardoor een nieuwe orde ontstaat¹⁴⁷.

¹⁴³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 436-471.

¹⁴⁴ Zie voor de bespreking van *katallagè*: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 440-442, 444 en § 1.3, bij noot 36v.

¹⁴⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 441. Mijns inziens zeggen de door Schillebeeckx genoemde teksten, Rom. 1:18-32; 2:2 en 5; 3:26 en 8:8, echter meer over Gods vijandschap tegen de goddeloosheid en ongerechtigheid van mensen dan over vijandschap tegen de mens als zodanig.

¹⁴⁶ Zie voor de bespreking van 'vredestichting': Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 442-444.

¹⁴⁷ Ook in Nederland kennen we het 'zoenverdrag'. Zo is de 'Zoen van Delft' de overeenkomst die in 1428 tussen Jacoba van Beieren en Filips de Goede van Bourgondië werd gesloten. Denk ook aan het *aut poena aut satisfactio* (óf straf óf genoegdoening) van Anselmus en diens nadruk op de noodzaak van het herstel van de orde in Gods schepping (§ 2.2, bij noot 32-36).

Wanneer het kind uit Jes. 9 vrede vorst (*sar sjaloom*) wordt genoemd, betekent dat volgens Schillebeeckx eigenlijk dat hij wordt aangeduid als een vorst der vergelding. Vergelding in positieve zin¹⁴⁸, namelijk dat het goede wordt beloond en het kwade gestraft, waardoor het weer goed toeven wordt in het land dat duister was door alle ongerechtigheid. In het Oude Testament hangt het *sjaloom*-begrip nauw samen met het begrip *tsedâqâ* of gerechtigheid. Naar joodse zienswijze, zegt Schillebeeckx, moet er na ongerechtigheid iets worden goedgeemaakt waardoor er weer *sjaloom* zal zijn. *Het substantief sjaloom betekent dus niet zozeer vrede, heil of héél-zijn als wel 'vergelding' ...: in een toestand verkeren waarin men 'genoeg heeft' (het ruimschoots voldoende) ...*¹⁴⁹.

Het rechtsgevoel van de jood in samenleving en godsdienst verwoordt Schillebeeckx met de uitdrukking: *voor wat hoort wat*¹⁵⁰. Dat in het Nieuwe Testament de dood van Jezus als genoegdoening, satisfactie, of als goedmaken van onze zonden is geïnterpreteerd, heeft volgens hem dan ook zijn wortel in het gebruik van allerlei joodse begrippen met een juridische connotatie. Dit is niet alleen het geval bij het begrip *sjaloom*, maar ook bij de sleutelbegrippen *kippoerim* en *nâsa* die vervolgens door hem worden besproken.

Het oudtestamentische *kippoerim* betekent verzoening door het brengen van een offer, zoals al aan de orde kwam in de bespreking van het tweede traditieblok¹⁵¹. De priester bewerkt verzoening voor¹⁵² degene die ter compensatie van begane zonden het wettelijk bepaalde offerdier heeft gebracht. Volgens Schillebeeckx bestaan er verschillende oudtestamentische offertheorieën, maar is er in geen daarvan sprake van een substitutie in de zin van plaatsvervangende of overheveling van eigen zonden op offer- of slachtdieren. Op grond van het voorgeschreven en uitgevoerde ritueel wordt de zondaar door de priester rein verklaard, dat is: niet meer schuldig in de zin van de wet. Maar uiteindelijk zegt dat niets over de innerlijke omkeer van de zondaar, hoewel die wordt verondersteld. Het blijft van Gods vrije beslissing afhankelijk of Hij op basis van dit offer aan het einde van de tijden wel of geen vergeving van zonden zal schenken en daarmee het offer zal voltooien.

Het sleutelbegrip *nâsa* (iets opheffen, dragen of wegnemen) wordt volgens Schillebeeckx zowel gebruikt in de betekenis van zonden op zich laden als in de betekenis van het dragen of uitboeten van de gevolgen van de zonden¹⁵³. Wanneer

¹⁴⁸ In etymologische zin hangt 'vergelde' samen met 'betalen' en 'offeren'. De oorspronkelijke betekenis van 'geld' is de bijdrage aan het gemeenschappelijke offer en de rituele maaltijd.

¹⁴⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 443.

¹⁵⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 578. Zie ook Schuman, 'Vergelding', 10-12 en 18v, die eveneens wijst op de positieve betekenis van vergelding en op de nauwe relatie daarvan met het recht. Onder verwijzing naar zijn proefschrift *Gelijk om gelijk* onderstreept hij bovendien dat bij vergelding gestreefd wordt naar *een zo groot mogelijke gelijksoortigheid en gelijkwaardigheid van dat wat geruild, vergoed, vergolden wordt* (11).

¹⁵¹ Zie noot 112 van deze paragraaf en voor de bespreking van *kippoerim*: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 444v. Het onderscheid tussen schuldig in de zin van de wet en schuldig als zondaar ten opzichte van God zoals in deze alinea aan de orde komt, is door P. Schoonenberg gekarakteriseerd als enerzijds het sociale en anderzijds het innerlijke aspect van schuld. Het eerste (*debitum*) vraagt zijns inziens een regeling in de juridische sfeer, door óf onderwerping aan straf óf een verplichting tot vergoeding, en het tweede (*culpa*) vraagt om bekering ('Zonde en schuld', in: Rahner, *Sacramentum mundi* XIII, 258v).

¹⁵² In het grieks wordt het woord ὑπέρ (*hyper* of *hyper*) gebruikt (zie ook § 6.3, noot 67).

¹⁵³ Zie voor de bespreking van *nâsa*: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 447.

in Joh. 1:29 en 1 Joh. 3:5 wordt gesproken over Jezus die de zonden draagt, dan gaat dat terug op *nâsa* in de laatste betekenis. Anders dan bij het ritueel van de zoenoffers, kon plaatsvervangende wel een rol spelen bij het uitboeten van zonden binnen een juridische sfeer.

Schillebeeckx noemt als oudtestamentische voorbeelden dat de priester Aäron (Ex. 28:38), de profeet Ezechiël (Ez. 4:4-6), de zonen van het volk Israël (Num. 14:33) en ook de Ebed Jahwe (Jes. 53:12) de gevolgen van zonden voor anderen dragen. Wanneer de verschuldigde boete door een ander was voldaan, kon de eigenlijke schuldige vervolgens als voor de wet onschuldig worden verklaard. Volgens Schillebeeckx is het belangrijk dat men zich realiseert dat het nieuwtestamentisch gebruik van het begrip ‘zonden dragen’ verder reikt: op grond van het uitboetende kruisoffer van Jezus wordt de zondaar niet alleen rechtvaardig verklaard door God, maar ontvangt hij ook vergeving van zonden.

De eigenlijke term voor de eschatologische zondevergeving door God is het hebreeuwse *selichâ*, waarbij de essentie is dat de zonden niet meer gezien noch herdacht worden¹⁵⁴. Binnen het Oude Testament meent Schillebeeckx echter een ontwikkeling te zien waardoor die exclusief-goddelijke daad van vergeving aan het einde van de tijden in enkele meer recente teksten zoals Ps. 65:4; 78:38 en 79:9, samenvalt met de priesterlijke verzoening van zonden op basis van een offer. Dan valt zijns inziens ook de begripsinhoud van het woord *kipper* samen met dat van het nieuwtestamentische *katallagè*, waar het gaat om het handelen van God.

Hoewel de joodse offercultus met zijn *kippoerim*-terminologie al vóór de val van Jeruzalem (70 na Chr.) flink aan betekenis had verloren, wordt de dood van Jezus volgens Schillebeeckx in alle nieuwtestamentische tradities aangeduid als een offer in de zin van de oudtestamentische offerdienst. Het grote verschil met het Oude Testament is echter dat het zoenoffer van Jezus tegelijkertijd ook zondevergeving is omdat, zo meent hij, de verrijzenis van Jezus impliceert dat God dit offer heeft aanvaard en ‘voltooid’. Zijns inziens is de aanvaarding van zondaren door God (*iustificatio impii*) de kern van de *nieuwtestamentische verlossing als zondevergeving, vooral in de paulinische en johanneïsche ervaring van het christelijk heil: Jezus Christus is Gods vergiffenis*¹⁵⁵.

6.5 Menselijk handelen in navolging

Voorafgaand aan zijn exegetisch onderzoek in *Gerechtigheid en Liefde* had Schillebeeckx onderscheid gemaakt tussen twee dimensies die zijns inziens het geloof

¹⁵⁴ Zie voor de bespreking van zondevergeving: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 445-448.

¹⁵⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 448. In zijn *Testament* schrijft hij dat de mens nog vol zondige onvolkomenheden blijft, ook al is hij fundamenteel verzoend met God. Deze zondigheid wordt naar zijn mening na de dood als het ware weggebrand door de ontmoeting met de heilige God. In dat kader spreekt hij over het beeld van het vagevuur. Zijns inziens wordt daarmee geen plaats van vergelding en straf bedoeld, maar de brandende liefde van de verlost doch nog onvolmaakte mens tot God (107). Mijns inziens gaat Schillebeeckx hier een stap verder in de positieve duiding van het vagevuur dan ten tijde van de scholastiek (§ 2.2, noot 57).

vormgeven, namelijk de religieuze en de ethische¹⁵⁶. Zijns inziens gaat het ook in de soteriologie aan de ene kant om het spreken over het werk van God, het religieuze, en aan de andere kant over het handelen van de mens, het ethische. Hij benoemt dit concreet als de verhouding tussen de verlossing door God en de emancipatieve zelfbevrijding van de mens¹⁵⁷.

Schillebeeckx is er van overtuigd dat de heilsleer geen op zichzelf staand gegeven is, maar moet uitmonden in een christelijke levenswijze. De verlossing door Jezus Christus wordt zijns inziens in het Nieuwe Testament niet alleen beschreven als heil voor de mens zelf, maar ook als opdracht aan de gelovigen om op hun beurt anderen in deze geschonden en ontluisterde wereld te bevrijden uit verkeerde toestanden. Vanuit de verkregen levensgemeenschap met God zouden christenen in deze wereld de strijd kunnen en mogen aanbinden tegen de machten van de duisternis¹⁵⁸. Gods heilscheppend handelen in Christus is de basis voor een christelijke ethiek of, zoals Schillebeeckx zegt, *het religieuze manifesteert zich in het ethische* en komt tot uitdrukking in een leven overeenkomstig de eisen van het Koninkrijk van God¹⁵⁹.

Het is voor Schillebeeckx echter duidelijk dat de concrete ethische invulling van het leven mede wordt bepaald door de historische context. Hij laat dit zien door nieuwtestamentische richtlijnen voor het christelijk leven te vergelijken met ethische opvattingen uit de verschillende levensbeschouwelijke stromingen in het romeinse rijk aan het begin van onze jaartelling. Ondanks duidelijke overeenkomsten tussen de christelijke en wereldlijke ethiek kan er zijns inziens toch over een specifiek-christelijke ethiek worden gesproken. De christelijke ethiek heeft namelijk een eigen inspiratiebron en *is wezenlijk verbonden met de persoon van Jezus, die zowel door de concrete joodse wetten als door het geldende ethos heen kon breken*¹⁶⁰.

Aan de hand van enkele voorbeelden uit het Nieuwe Testament, die zijns inziens kunnen functioneren als blijvende ethische modellen voor christenen, maakt Schillebeeckx duidelijk dat het in de christelijke ethiek niet moet gaan om een strakke toepassing van een eenmaal vastgelegde regelgeving. Als eerste wijst hij op 1 Cor. 9 waar Paulus schrijft over het recht van een apostel op financieel onderhoud door de gemeente. Zelf maakt Paulus geen gebruik van die regel om de verkondiging van het evangelie niet in de weg te staan. Daarmee vervalt volgens Schillebeeckx

¹⁵⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 51-53. Zie ook § 6.4, bij noot 99 en 142. Om misverstanden te voorkomen heeft Schillebeeckx in het laatste deel van zijn trilogie alsnog definities gegeven van deze twee dimensies. Onder religie, ook wel uitgedrukt in de begrippen 'het religieuze', 'het mystieke' of 'het theologale' verstaat hij *alles wat in het christelijke leven God zelf als uitdrukkelijk object heeft*. Onder ethiek, ook wel uitgedrukt in de begrippen 'het praktische' of 'het ethische' verstaat hij *alles wat als uitdrukkelijk object heeft de humanisering of de bevordering van de mens als mens* (*Mensen*, 109v).

¹⁵⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 53 en 714.

¹⁵⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 469-471. Ook elders heeft Schillebeeckx er de nadruk opgelegd dat de mens zelf de levensweg van Jezus moet gaan om zo vruchten van het Koninkrijk van God voort te brengen. In de verlossende en bevrijdende praktijk van christenen moet voor anderen zichtbaar en geloofwaardig worden wat wij met betrekking tot de verlossing in Christus verkondigen ('Identiteit', 269 en *Mensen*, 186v).

¹⁵⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 549. Zie § 2.4, bij noot 185v voor de vergelijkbare visie van Ritschl. Schillebeeckx verwijst in zijn trilogie niet naar Ritschl.

¹⁶⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 498-550; citaat op 542. Zie ook *Mensen*, 135-137.

de regel tot onderhoudsplicht echter niet en evenmin moet daaruit worden afgeleid dat elke verkondiger van het evangelie net als Paulus ethisch verplicht is om af te zien van aanspraak op onderhoud door de gemeente. In 1 Cor. 7:10-16 schrijft Paulus over 'een gebod van de Heer' dat een vrouw na een ontwricht huwelijk verder ongehuwd moet blijven. Toch noemt Paulus in diezelfde passage ook een situatie waarin dit gebod zijns inziens niet van toepassing is, namelijk in het geval dat een ongelovige zijn partner heeft verlaten.

Als laatste voorbeeld wijst Schillebeeckx op de ethiek rondom het eten van heidens offervlees. Volgens hem maakt Paulus in 1 Cor. 8 duidelijk dat christenen wel het recht hebben om dat vlees te eten, maar dat het van de situatie afhangt of dit ook ethisch verantwoord is. Als het eten van offervlees aanstoot zou geven aan een geloofsbroeder, zou Paulus "*in eeuwigheid geen vlees meer eten*" (v. 13). Schillebeeckx noemt dit het argument van de geloofsbarmhartigheid en acht het van grote waarde. Maar hij wijst erop dat Paulus in een andere situatie fel is uitgevallen tegen Petrus toen die, waarschijnlijk uit geloofsbarmhartigheid ten opzichte van joodse christenen, weigerde om met onbesneden christenen te eten (Gal. 2:11-14).

In laatstgenoemde situatie stond volgens Schillebeeckx de visie op de gemeente van Christus op het spel en kon er niet gekozen worden voor het belang van een deel van die gemeente. Maar ook anderszins kan het argument van de geloofsbarmhartigheid zijns inziens niet absoluut gelden. Er is in de christelijke gemeente immers altijd wel iemand te vinden die aanstoot neemt aan een op zich gerechtvaardigd optreden van een medechristen. Zeker als het gaat om maatschappelijke en politieke keuzen van christenen, zou dat kunnen leiden tot volstrekte inactiviteit en dat kan volgens Schillebeeckx niet de bedoeling zijn van het christen-zijn. Toch blijft het argument van de geloofsbarmhartigheid zijns inziens als ethisch beginsel van kracht. Ja, het geheel van de nieuwtestamentische ethiek acht hij tot op vandaag geldig. Die geldigheid wordt zijns inziens echter niet bepaald door de tijdgebonden vormgeving, maar door de christelijke intentie waarmee wordt gestreefd naar *realisering van heil in een heilloze wereld*¹⁶¹.

Na het omvangrijke deel over de nieuwtestamentische theologie van de genade-ervaring¹⁶² geeft Schillebeeckx in het korte derde deel van zijn boek *Gerechtigheid en Liefde* een soort samenvatting¹⁶³. Op grond van zijn bespreking van de traditieblokken, de sleutelbegrippen en de historische context van het Nieuwe Testament komt hij tot de conclusie dat er vier structurelementen of vormende beginselen zijn die de uiteenlopende beschrijvingen van heil, verlossing en bevrijding in het Nieuwe Testament met elkaar verbinden. Wanneer christenen het evangelie van Jezus Christus onverkort en toch eigentijds in woord en daad willen doorgeven, moeten ze zijns inziens rekening houden met die elementen.

¹⁶¹ Zie voor de genoemde voorbeelden: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 542-547; citaat op 547. Eerder schreef Schillebeeckx al over *de zware ascese van een oprechte geloofsbarmhartigheid* die theologen zouden moeten betrachten met het oog op het gelovige kerkvolk wanneer ze nieuwe inzichten aangaande het geloofsmysterie of -dogma in de openbaarheid brengen (*Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie*, Bilthoven 1967, 11v; citaat op 12).

¹⁶² Zie § 6.4, noot 93.

¹⁶³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 577-589.

Bij de structuurelementen gaat het allereerst om het geloof dat Gods eigen eer is gelegen in het heil en geluk van mensen. Vervolgens om het geloof dat Jezus van Nazareth volkomen en definitief heeft geopenbaard hoe God het leven van de mens heeft bedoeld. Als derde element noemt Schillebeeckx het geloof dat het verhaal van God in Jezus wordt doorverteld om ook ons erin te betrekken. De christelijke gemeente, als verzameling van mensen die Jezus gedenken, is geroepen om net als Jezus vanuit een intense beleving van God in de praktijk van het eigen leven solidair te zijn met de medemens. Tot slot gaat het volgens Schillebeeckx in het Nieuwe Testament ook om het geloof dat het verhaal van God in Jezus zijn definitieve voltooiing niet zal vinden binnen het aardse bestel van onze geschiedenis, maar in het *eschaton*. Deze vier elementen ziet hij als de *basis van de christelijke belijdenis van ervaren heil-van-Godswege in Jezus de Christus*¹⁶⁴.

In het vierde en laatste deel van *Gerechtigheid en Liefde* gaat Schillebeeckx in op de betekenis van die belijdenis, *heil-van-Godswege in Jezus de Christus*, voor het leven van de gelovige. Op grond van het nieuwtestamentische getuigenis meent hij dat de heilswil van God universeel geldig is voor alle mensen, en dat christenen daarom tot Gods eer in hun eigentijdse leefwereld moeten streven naar het ware, het goede en het gelukkige mens-zijn in een zo rechtvaardig mogelijke samenleving¹⁶⁵. Om op het spoor te komen van wat dat in deze tijd zou moeten betekenen, geeft Schillebeeckx weer hoe christenen in de loop van de tijden hun ethische verantwoordelijkheid hebben verstaan en hoe men wereldwijd in de verschillende religieuze en rationele stromingen is omgegaan met het lijden en met het streven naar heil¹⁶⁶. Zijns inziens wordt het lijden breed menselijk als negatief, als onheil en ongeluk ervaren. Maar dat impliceert tegelijkertijd ook enig bewustzijn van en verlangen naar het positieve, naar heelheid en geluk¹⁶⁷. Volgens hem hebben ook de meeste godsdiensten gemeenschappelijk dat ze aan goedheid en niet aan het kwaad en het lijden het laatste woord geven¹⁶⁸.

Naar de mening van Schillebeeckx heeft Israël door de tijden heen eigenlijk geen probleem gehad met het lijden dat mensen zich door eigen zondigheid op de hals halen, maar wel met het onschuldige lijden. De grondgedachte van het joodse geloof is dat God alles in goede orde heeft geschapen en daaruit volgt dat wanorde en lijden teruggaan op menselijke zondigheid. Het verkeerde zou bovendien niet op zichzelf staan, maar gevolgen oproepen als straf en lijden. Het hebreeuwse woord *'awon* (van het werkwoord: krommen, verbuigen) betekent dan ook niet alleen 'zonde' maar ook 'straf voor de zonde', net als het latere latijnse *poena*.

Volgens Schillebeeckx werd op grond van deze visie door veel joden de redering ook omgekeerd: de aanwezigheid van lijden moest betekenen dat er een of

¹⁶⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 584-588; citaat op 588. In *Tussentijds* noemt hij deze vier structuurelementen: 1) theologisch en antropologisch grondbeginsel; 2) christologische bemiddeling; 3) ecclesiologisch verhaal en praxis; 4) eschatologische voltooiing (61v).

¹⁶⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 591-596.

¹⁶⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 597-664.

¹⁶⁷ Schillebeeckx, *Mensen*, 24-26. Zie ook *Jezus*, 510v.

¹⁶⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 615-618.

andere zonde was begaan. Bovendien werd verondersteld dat het lijden van God afkomstig was als straf voor de zonde. Sommige profeten, met name Ezechiël, hebben er volgens hem echter met nadruk op gewezen dat God het menselijk lijden niet wil, maar dat Hij zondige mensen via berouw en bekering tot leven wil brengen.

Anderzijds speelt in het Oude Testament het onschuldig lijden van rechtvaardigen en vromen een grote rol. Wijzen en profeten zouden dat probleem van alle kanten hebben belicht, maar zonder een afdoende verklaring te vinden. Wel meent Schillebeeckx dat Israël heeft geleerd om het onbegrijpelijke lijden religieus te verwerken. Zoals de profeten Jeremia en deutero-Jesaja spraken over verlossend lijden, over lijden ten bate van anderen, zo zouden de Israëli's van na de tweede wereldoorlog het herstel van hun staat hebben gezien als een heilsvrucht van het lijden van hun volk onder het nazisme¹⁶⁹.

In het Nieuwe Testament komt het probleem van het lijden als zodanig niet aan de orde. Wel wordt er veel aandacht besteed aan het lijden van de christenen. Naar de mening van Schillebeeckx worden christenen door verschillende nieuwtestamentische schrijvers opgeroepen om, in het voetspoor van Jezus, in het lijden-voor-en-door-anderen mee te werken aan de dienst van de verzoening¹⁷⁰. Tijdens de christenvervolgingen werd het martelaarschap zelfs één van de grootste krachten bij de verspreiding van het christendom. Toch geeft ook het christendom zijns inziens geen verklaring voor het lijden. Het toont een levensweg die uitgaat van de verwachting dat het lijden, hoe reëel ook, niet het laatste woord heeft¹⁷¹.

Schillebeeckx meent dat de christelijke aandacht voor het lijden in de middeleeuwen een wezenlijke verandering heeft ondergaan. Zijns inziens is er toen met name onder het volk een lijdenscultus ontstaan waarin de aandacht verschoof van lijden-voor-en-door-anderen naar lijden op zichzelf. Kritisch, maar zeer ingetogen beschrijft hij vervolgens dat tegen die middeleeuwse achtergrond theologen¹⁷² toen ook het lijden, vooral het lijden van Jezus, zijn gaan systematiseren. De dood van Jezus werd volgens hem losgemaakt uit zijn historische context.

Het gevolg daarvan was dat de oorzakelijke samenhang tussen het godsdienstkritische optreden van Jezus en zijn verwerping door tijdgenoten uit het zicht verdween. In plaats daarvan zou de dood van Jezus zijn verstaan als een goddelijke noodzaak zonder welke geen verzoening van de zondige mens met God mogelijk zou zijn geweest. *Allerlei beelden die we metterdaad in het nieuwe testament even aangetipt vinden, zonder enige theoretisering, worden later binnen een 'sluitend' rationeel systeem gebracht, waardoor de kritische kracht van Jezus' kruisdood tevens ontkracht en 'getemd' wordt: het lijden als lijden (hoe dan ook) krijgt een theologisch positieve zin: de eer van God, zoals theologen zich deze eer voorstellen, wordt door lijden en bloed gewroken. Al is dit niet precies de betekenis, die Anselmus zijn verlossingstheorie meegaf, zó ging ze metterdaad leven in vele boeken van*

¹⁶⁹ Zie voor de omgang met het lijden in Israël: Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 618-624.

¹⁷⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 636-638.

¹⁷¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 639v; zie ook 668v en 772.

¹⁷² Opmerkelijk is dat hij in deze passage geen theologen bij name noemt en evenmin aangeeft of het enkele, vele of alle theologen uit de middeleeuwen betreft.

*spiritualiteit. Daarin zijn de oudere christenen onder ons mee opgevoed, zowel in reformatorische als in katholieke kerken ...*¹⁷³.

In het eerste deel van zijn trilogie had Schillebeeckx al vermeld dat er zijns inziens vaak een karikatuur is gemaakt van de satisfactieleer van Anselmus. In tegenstelling tot wat vrij algemeen wordt aangenomen, meent Schillebeeckx dat in deze leer niet de eer van God maar de eer en de vrijheid van de mens centraal staat¹⁷⁴. Volgens hem zou het uitgangspunt van Anselmus zijn dat de zuivere, goddelijke rechtsorde daar hersteld moest worden waar ze geschonden was, namelijk in de mens zelf. Maar de mens is ten overstaan van God niet in staat om met zichzelf in het reine te komen. Naar het rechtsgevoel van de latijnse patristiek was het echter de eer van een mens te na als hij een verlossing van buiten af kreeg toegeworpen. God zou dan ook geen verlossing en vergeving hebben opgedrongen aan de mens, maar hem de medemens Jezus hebben geschonken. Deze zou vervolgens tot de zondaar gezegd hebben: *'Neem mij, en verlos uzelf'*. Volgens Schillebeeckx is dit wat Anselmus ziet als hoogste uiting van Gods barmhartigheid ... *de mens zal zichzelf mogen verlossen; dit is de latijnse visie op de verlossing 'van Godswege'*. De visie van Anselmus betekent volgens hem dan ook geenszins dat aan God tot op de laatste penning voldoening gegeven moet worden¹⁷⁵.

Wel is er zijns inziens door Anselmus een nieuw element ingebracht in de verlossingsleer: *verlossing, hoewel gratuïte gave Gods, moet plaats vinden binnen de grootse geschiedenis van de menselijke zelfbevrijding*¹⁷⁶. In een noot zegt hij bovendien dat in deze visie het onderscheid tussen 'objectieve' en 'subjectieve' verlossing wordt verscherpt: *in en door Jezus Christus is de rechtsorde weliswaar hersteld maar de individuele vrijheid van elk mens moet krachtens Jezus' verdiensten nu ook met het concrete 'ik' in het reine komen en 'orde op zaken' brengen*¹⁷⁷.

Volgens Schillebeeckx is de satisfactieleer van Anselmus volstrekt fout geïnterpreteerd in wat hij noemt *een na-middeleeuwse theorie van de christelijke verlos-*

¹⁷³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 640-642; citaat op 642. Zie ook § 2.3, noot 86 voor de gemeenschappelijke basis van de rooms-katholieke en reformatorische traditie ten aanzien van de zogeheten objectieve verzoening. Flesseman-van Leer stelt op grond van een onderzoek naar negentien geloofsgetuigenissen dat er ook ten aanzien van het 'hedendaags' belijden inzake de verzoening geen significante verschillen blijken te zijn tussen hervormden dan wel katholieken ('De betekenis', 41).

¹⁷⁴ Zie § 2.2, bij noot 28-40 en 63-75 voor Anselmus.

¹⁷⁵ Schillebeeckx, *Jezus*, 464v; beide citaten op 464. Het eerste, tussen aanhalingstekens weergegeven, citaat is een vertaling van de zinsnede *tolle me et redime te* (Anselmus, *Cdh*, 152 [Liber II, cap. XX]). Ook Korff heeft erop gewezen dat de objectieve verandering die door het kruis is teweeggebracht niet door dwang maar op uitnodiging subjectief werkelijkheid kan worden in ons eigen leven (§ 4.4, bij noot 196).

¹⁷⁶ Schillebeeckx, *Jezus*, 465.

¹⁷⁷ Schillebeeckx, *Jezus*, 592, noot 24. In feite onderstreept Schillebeeckx hiermee dat Anselmus niet alleen aandacht heeft gehad voor de objectieve, maar ook voor de subjectieve kant van de verzoening (zie § 2.2, bij noot 73-75). Ter Schegget heeft gesteld dat het betoog van Anselmus uitkomt bij de 'mogelijkheid' en niet bij de 'werkelijkheid' van de verzoening. Hij zag het als een beduidend manco van Anselmus' leer dat de mens zelf moet naderen tot de genade en gehoorzaam moet worden aan de geboden van de Schrift. Zo zou zijns inziens de gehoorzaamheid een voorwaarde zijn geworden voor de verwerkelijking van de verzoening (*De menslievendheid*, 144v en 150). Zie ook § 4.4, bij noot 203 waar is beschreven dat volgens Korff de verbinding tussen de satisfactieleer in de gereformeerde vorm en de predestinatieleer aanleiding heeft gegeven tot grote heilsonzekerheid.

*sing als 'penale substitutie'*¹⁷⁸. Zijns inziens staat in deze opvatting de mens buiten spel. Het zou alleen gaan om God die een offer eist van een onschuldige Jezus om daarmee het mensdom te verlossen van zijn schuld tegenover God. Het kan niemand ontgaan dat Schillebeeckx deze opvatting verfoeit¹⁷⁹.

Zijns inziens kán verzoening niet betekenen dat God, die ons al lief had toen wij nog zondaars waren, plotseling heeft afgezien van die onvoorwaardelijke liefde en eerst het bloed van zijn Zoon wilde zien voordat Hij ons weer in genade kon aannemen¹⁸⁰. Indirect komt hij in de afronding van zijn bespreking over het lijden terug op deze opvatting: *De christen zal evenmin – godslasterlijk – beweren, dat God zelf de dood van Jezus eiste als compensatie voor wat wij van onze geschiedenis maken. Deze sadistische lijdensmystiek is althans vreemd aan de meest authentieke tendenties van de grote christelijke traditie*¹⁸¹.

Opmerkelijk is dat Schillebeeckx noch in deel één, noch in deel twee van zijn trilogie aangeeft welke theologen zijns inziens verantwoordelijk zijn voor deze 'karikatuur' van de leer van Anselmus en welk theologisch doel door hen zou zijn beoogd. Ook wordt niet duidelijk of hierbij zijns inziens eventueel een onderscheid tussen de katholieke en de reformatische traditie een rol heeft gespeeld. In zijn bespreking van het lijden stapt hij, wat betreft de christelijke traditie, van de lijdenscultus in de middeleeuwen direct over naar de periode van de verlichting. De periode van de reformatie blijft buiten beschouwing¹⁸².

Schillebeeckx is ervan overtuigd dat we in de soteriologie op een verkeerd spoor raken als we *in God zelf de oorzaak, de reden of het motief van Jezus' dood zoeken*¹⁸³. Het knelpunt in deze opvatting is zijns inziens dat men aan Góð toeschrijft wat de menselijke geschiedenis van onrecht Jezus heeft aangedaan¹⁸⁴. Hij ziet de dood van Jezus als een innerlijk-historische consequentie van de onvoorwaardelijkheid waarmee Jezus achter zijn verkondiging en levenspraxis stond. Daarom staat hij kritisch ten opzichte van alle theologische speculaties die de dood van Jezus in-en-op-zich-zelf beschouwen en daaraan *allerlei wereldomvattende, universele heilsbetekenissen toeschrijven. Juist als men afziet van Jezus' boodschap en praxis, die hebben geleid tot zijn dood, verduistert men de heilsbetekenis van die dood*. Ook Jezus zelf zou aan

¹⁷⁸ Zie § 2.3, bij noot 94-100 voor de problematiek van de straf.

¹⁷⁹ Hij gaat zelfs zover dat hij deze opvatting over God vergelijkt met vliegtuigkapers die onschuldige gijzelaars gebruiken om de schuld van de maatschappij aan de kaak te stellen (Schillebeeckx, *Jezus*, 485 en 'De mens Jezus', 53). Waarschijnlijk moet ook de passage 'Offer: een bijbels gegeven?', uit 1997 tegen deze achtergrond worden gelezen. Schillebeeckx is daarin uitermate kritisch ten aanzien van allerlei *griezelige* ideologieën waarin bloedige, sacrificiële theorieën en praktijken van plaatsvervangende en ruil een rol spelen. Wel voegt hij daaraan toe: *Als inkleding speelt het offerritueel, het moeten zien van bloed in een plaatsvervangend offer, wel mee in de verwoording die het nieuwe testament biedt van Jezus' uiterste liefdesdaad, maar deze is in zijn historische gestalte en inhoud radicaal in tegenspraak met die inkleding* ('Over vergeving', 379v; citaat op 379).

¹⁸⁰ Schillebeeckx, 'Ik geloof', 462. Zie ook § 6.2, bij noot 14.

¹⁸¹ *Gerechtigheid*, 669. Tijdens het onderzoek door de 'Congregatie van de Geloofsleer' heeft Schillebeeckx ter toelichting gezegd dat de uitdrukking 'godslasterlijke bewering' alleen doelt op *caricaturen van de theorie van de heilige Anselmus, welke men nog heden ten dage tegenkomt in bepaalde beweringen, bij voorbeeld in preek of catechese* (Schoof, *De zaak*, 171).

¹⁸² Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 642 en 645v. Zie ook noot 172 van deze paragraaf.

¹⁸³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 669v.

¹⁸⁴ Schillebeeckx, 'De mens Jezus', 53.

het einde van zijn leven hebben voorzien dat zijn dood, binnen de dimensie van onze menselijke geschiedenis van lijden en onrecht, een onafwendbare noodzakelijkheid was als gevolg van zijn eigen optreden. In vertrouwen op de niet-eindige God die het laatste woord heeft, zou Jezus zich hiermee hebben ‘verzoend’¹⁸⁵.

Bovendien zou Jezus ermee hebben gerekend dat zijn persoon, op heilsinitiatief van God, betekenis zou hebben voor de nog komende geschiedenis. Schillebeeckx wijst in dit verband op de bijzondere ‘Abba-beleving’ van Jezus. De diep-religieuze omgang van Jezus met God zou de grond zijn van zijn stellige hoop op Gods bevrijdende heerschappij tot over de dood heen¹⁸⁶. Als mens was Jezus volgens hem zo één met de volkomen andere werkelijkheid die wij God noemen, dat deze goddelijke werkelijkheid noch tijdens zijn leven, noch bij zijn sterven in concurrentie trad met zijn mens-zijn¹⁸⁷.

Het is volgens Schillebeeckx dan ook volstrekt onterecht om op basis van het kruiswoord “*Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten*” (Ps. 22:2) aan te nemen dat Jezus zich echt door God verlaten heeft geacht. Het citeren van dit psalmvers zou moeten worden verstaan in de context van de gehele psalm. Volgens hem drukt deze psalm namelijk *de geloofsovertuiging uit, dat in situaties waarin Gods helpende en verlossende bijstand empirisch niet te ervaren is, in situaties waarin de mens het niet meer ziet zitten, in hopeloze situaties, God niettemin nabij blijft en dat heil hierin bestaat, dat de mens, in deze donkere nacht van het geloof, Gods onzichtbare hand desondanks blijft vasthouden*. Juist deze spiritualiteit zou doorklinken in het lijdensverhaal van de evangeliën. Jezus zou zich in vertrouwen hebben overgegeven aan God die, ook al is het zwijgend en zonder direct machtsvertoon, in uitzichtsloze omstandigheden reddend nabij blijft¹⁸⁸.

Voor Schillebeeckx is de onverwoestbare zekerheid waarmee Jezus van Nazareth getuigenis heeft afgelegd van heil van Godswege, ondanks *het falen van Jezus’ boodschap en levenspraxis*, dé belofte dat het menselijk leven uiteindelijk zinvol is. De verrijzenis van Jezus bevestigt zijns inziens bovendien dat God het kwaad en onschuldig lijden niet wil toelaten, maar wil overwinnen. Telkens benoemt hij God als de voorvechter van alles wat goed is en héél maakt, maar ook als de bestrijder van chaos, kwaad en onrecht. In navolging van die God worden zijns inziens alle gelovigen geroepen tot een mens-bevrijdend ethisch handelen. Juist het geloof in de verrijzenis zou een enorme levenskracht en vrijmoedigheid moeten geven tegenover de machten van deze wereld¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 732-734. Later schrijft hij: *Existentieel moest Jezus aldus een menselijk evidente ervaring van mislukking verzoenen met zijn vertrouwen op God, – hij moest a.h.w. het theoretisch onverzoenlijke verzoenen* (763). Zie ook ‘Ik geloof’, 461v; *Mensen*, 138v; § 6.3, bij noot 69v en Schoof, *De zaak*, 171.

¹⁸⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 740-742 en 779-781. Zie ook *Jezus*, 210-222, voor zijn beschrijving van Jezus’ *oorspronkelijk-eigen Godservaring*.

¹⁸⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 768v. In zijn *Testament* zegt Schillebeeckx dat Jezus is *als de Jakobs-ladder: een soort centrum van intens verkeer tussen hemel en aarde; een steeds stijgende en dalende lift tussen God en de mensen. Povere beelden, maar toch!* (93).

¹⁸⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 761v; citaat op 762. Zie ook *Mensen*, 147. Vergelijk deze visie op het citaat uit Ps. 22 met Korff (§ 4.4, bij noot 193) en met het rapport *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 288).

¹⁸⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 670v, 734v, 737-740 en 760-763; citaat op 762. Zie ook *Jezus*, 509-513. In *Mensen* schrijft Schillebeeckx dat de verrijzenis niet moet worden opgevat als een soort

Dat betekent echter niet dat volgens Schillebeeckx christenen in staat zouden zijn een einde te maken aan de realiteit van de menselijke lijdensgeschiedenis. Zij kunnen slechts partieel bijdragen aan heil. God echter zal als Verlosser, als *de van binnen uit alles Overstijgende*, uiteindelijk volkomen en universeel heil bewerken. Daarom blijft het zijns inziens noodzakelijk om in het christelijk handelen religieus georiënteerd te zijn: godsdienst is meer dan medemenselijkheid en sociaal-politieke zorg. Juist de omgang met God in gebed en liturgie roept ons op om in deze wereld bevrijdend te blijven handelen, ondanks teleurstelling en fiasco's¹⁹⁰. *Vanuit de herinnering aan de door God overwonnen lijdensgeschiedenis van Jezus – als belofte voor ons allen – vieren de christenen in hun liturgie hun actuele verbondenheid met deze Jezus en, daarin, de mogelijkheid van creatieve bevrijding en verzoening in de dimensie van onze mensengeschiedenis*¹⁹¹.

6.6 Evaluatie

In het gedachtegoed van Schillebeeckx speelt de schepping een belangrijke rol. Dat God de Schepper is, betekent voor hem tevens dat al het geschapene niet-God is. Zijns inziens hoort het tot de conditie van schepselen dat zij niet onsterfelijk en alwetend zijn, maar eindig oftewel contingent. Hij hecht er echter grote waarde aan te benadrukken dat deze eindigheid niet geïdentificeerd mag worden met iets onbehoorlijks, met een kwaal, of zelfs met zondigheid en afval.

Maar door zinswendingen als: *Alsof gaan en komen, sterfelijkheid, falen, misstappen en onwetendheid niet tot de normale conditie van ons menszijn zouden behoren ... en: We mogen en moeten slechts mens zijn in een leefwereld die slechts wereld is: betoverend, maar ook sterfelijk, falend, lijdend* maakt hij het verstaan van zijn bedoeling met het begrip eindigheid wel lastig. Deze formuleringen wekken op z'n minst de suggestie dat het onontkoombaar is dat de mens in zijn eindige bestaan fouten maakt en tekortschiet, terwijl hij dat juist bestrijdt¹⁹².

De zaak wordt nog complexer wanneer hij deze lijn doortrekt naar zijn spreken over het *eschaton*¹⁹³. Hij neemt namelijk als vanzelfsprekend aan dat het ook in een na-aards, verhoogd leven gaat om leven van *eindige* wezens¹⁹⁴. Enerzijds

compensatie voor de historische mislukking van Jezus' boodschap en levenspraxis. Alleen als in het leven van Jezus al tekenen van Gods komende Koninkrijk zichtbaar waren, kan het geloof in de verrijzenis zijns inziens meer zijn dan de vrucht van menselijk verlangen (146-148).

¹⁹⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 703v, 748v en 752-759; citaat op 752.

¹⁹¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 773.

¹⁹² Schillebeeckx, *Tussentijds*, 128-130; citaten respectievelijk op 129 en 130. Uit een brief die Schillebeeckx mij stuurde in reactie op een concept van dit hoofdstuk, d.d. 24 oktober 2003, blijkt dat hij het onjuist acht wanneer de conclusie wordt getrokken dat eindigheid klaarblijkelijk samenvalt met zondigheid en verval. Wat hij wilde zeggen is: *Alleen eindige wezens zijn inderdaad in staat tot zondigen, falen en noem maar op*. Zoals gezegd onderscheidt hij zich daarin dus van Hegel (§ 6.2, noot 32) en ook van een modern theoloog als Smits (§ 5.5, bij noot 223 en 227v) die beide van mening waren dat met de structuur van de schepping ook de zonde is gegeven.

¹⁹³ Hoewel Schillebeeckx over de drieslag schepping – zonde(val) – verlossing/verzoening niet wil spreken als over drie chronologische fasen (§ 6.2, bij noot 24), blijkt telkens dat hij wel heilshistorisch denkt. Ook de voltooiing aan het einde der tijden speelt een belangrijke rol in zijn theologie. Zie ook § 1.2, bij noot 9v voor de drie- dan wel vierslag in de (heils)geschiedenis.

¹⁹⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 772.

lijkt de kern van het begrip 'eindig' voor hem te zijn dat de mens als schepsel wezenlijk anders is dan God de Schepper en daaruit zou volgen dat die situatie ook na de dood blijft bestaan. Maar de grote nadruk die hij anderzijds legt op de onberekenbare mogelijkheden die met de eindigheid samenhangen¹⁹⁵, roept de vraag op hoe dat te rijmen valt met zijn eschatologische verwachting van definitief, volkomen en universeel heil zonder lijden en dood. Het is zijn stellige overtuiging dat het kwade van lagere orde is dan het goede en dat het kwaad 'bij het einde' definitief zal verdwijnen¹⁹⁶. Tegelijkertijd zegt hij echter ook: '*het eindige sluit de mogelijkheid in van goed én kwaad, al bedoelde en bestemde God het ten goede*'¹⁹⁷.

Mijns inziens laat dat slechts twee conclusies toe: er is in het *eschaton* sprake van *eindig* leven waarbij het kwaad, lijden en dood niet zijn uit te sluiten óf de mogelijkheid van het kwaad bestaat in het *eschaton* niet meer en dus moet er niet gesproken worden over een *eindig* na-aards of eeuwig leven¹⁹⁸.

Het begrip 'eindig' speelt ook een rol in de felheid waarmee Schillebeeckx zich in zijn *Tussentijds Verhaal* afzet tegen dualistische visies op heil¹⁹⁹. In paragraaf 1.2 kwam aan de orde dat het onderscheid tussen een monistische en een dualistische visie wordt bepaald door de vraag naar de oorsprong van het kwaad. Ook werd vastgesteld dat noch een absoluut monistische, noch een absoluut dualistische wereldvisie verenigbaar is met het christelijk geloof²⁰⁰.

Schillebeeckx is ervan overtuigd dat alleen het goede zijn oorsprong vindt in God, en niet het kwade. Hij stelt zelfs: *Het kwaad kent geen herkomst en heeft ook geen toekomst*²⁰¹. Hij verfoeit dan ook elke vorm van dualistisch denken die suggereert dat goed en kwaad beide hun oorsprong zouden vinden in de ene God. Die afkeer combineert hij met de kennelijk door hemzelf geïnitieerde discussie over de eindigheid van de mens. Volgens hem wordt het dualistisch perspectief vaak gebruikt om een aparte oorzaak aan te kunnen wijzen voor de eindigheid, namelijk *in enige duistere macht van kwaad of in enigerlei oerzonde*²⁰². In dit perspectief zou het bereiken van de volmaakte orde impliceren dat de eindigheid en daarmee het schepsel-zijn wordt opgeheven, of dat nu is in een hersteld paradijs of in een ideale toestand voortvloeiend uit een progressief-evolutieve ontwikkeling. Het is voor

¹⁹⁵ Schillebeeckx, *Tussentijds*, 134. Hij stelt daarbij expliciet dat God noch schepsel verantwoordelijk zijn voor die onberekenbare mogelijkheden.

¹⁹⁶ In de in noot 192 genoemde brief schrijft hij: *Het kwade overleeft de dood niet. Eschatologie is puur 'hemel'* ... Zie ook Schillebeeckx, 'De vroeg-christelijke receptie', 398.

¹⁹⁷ Schillebeeckx, 'Verlangen', 32v; citaat op 33.

¹⁹⁸ Uit de in noot 192 genoemde brief blijkt dat het Schillebeeckx bij *onze hemelse eindigheid* gaat om het aspect van het *voltooide mens-zijn*, als pure genade van God. Hij noemt het *christelijk ondenkbaar* dat we als 'geschapen wezens' gewoon zouden verdwijnen in God, zonder enig persoonlijk overlevend bestaan.

¹⁹⁹ Zie voor deze alinea: Schillebeeckx, *Tussentijds*, 128-135.

²⁰⁰ § 1.2, bij noot 14-20.

²⁰¹ Citaat uit de in noot 192 genoemde brief (cursivering en onderstreping van Schillebeeckx). In deze omschrijving wordt het kwaad wezenlijk gescheiden van het schepsel-zijn, dat zowel zijn oorsprong als zijn toekomst vindt in God.

²⁰² Schillebeeckx, *Tussentijds*, 129. Zie ook 'Een nieuwe aarde', 169v.

Schillebeeckx echter een onacceptabele gedachte dat het scheepsel-zijn verdwijnt in het *eschaton*²⁰³.

In de uitwerking van deze gedachte richt hij zich echter niet op het *eschaton*, maar beperkt hij zich tot de betekenis van het contingente leven hier en nu. Zijn opmerking dat *heil van Godswegen er nooit in bestaat, dat God ons zal redden uit onze eindigheid en uit alwat deze met zich meebrengt*²⁰⁴, blijft dan ook de vraag oproepen wat in zijn optiek de voltooiing van de schepping nu betekent voor het heil van de mens. Mijns inziens is de verdere doordenking van de problematiek inzake de 'eindigheid' van de mens gebaat bij een andere benadering. Zoals Schillebeeckx zelf heeft gedaan bij zijn onderzoek naar de soteriologische betekenis van Jezus, zou ook hier de Schrift en niet de dogmatiek als uitgangspunt moeten dienen. Dan zou ook het bijbelse spreken over de dood als consequentie van de zonde betrokken kunnen worden in de nadere definiëring van het begrip eindigheid²⁰⁵.

De verzoening tussen God en mens in Christus komt in de trilogie van Schillebeeckx over Jezus veelvuldig en op velerlei manieren ter sprake. Hij plaatst dit thema breed in het geheel van de geloofsleer, waarbij vooral zijn visie op de schepping een belangrijke rol speelt. Volgens hem is het strijdig met de bedoeling van God als Schepper en promotor van het goede, dat de zonde bestaat en in samenhang daarmee het lijden. Omdat de mens zelf niet in staat was en is tot herstel van de door hem veroorzaakte problemen, was en is verlossing en bevrijding van Godswegen nodig. Schillebeeckx blijkt zich goed te kunnen vinden in wat hij noemt de verlossingstheorie van Anselmus²⁰⁶. Terecht wijst hij erop dat daarin de grote liefde van God voor zijn schepping centraal staat. De nadruk die hij legt op de ruimte die God volgens Anselmus aan de mens laat voor de aanvaarding dan wel verwerping van het heil was voor mij verrassend, maar lijkt overeen te stemmen met de tekst van Anselmus. Schillebeeckx spreekt enerzijds van een objectieve en universele verzoening van de kant van God in Christus en anderzijds van een door de mens te accepteren en te realiseren subjectieve verzoening. In die zin kan in de lijn van het slot van paragraaf 2.5 worden gezegd dat ook hij 'met twee woorden' over heil spreekt. Dat hij met het woord 'objectief' beslist niet bedoelt dat God het object is dat verzoend dan wel 'umgestimmt' moet worden, zal duidelijk zijn. Ook hierin staat hij op één lijn met Anselmus die spreekt over de méns, die alleen maar door de God-mens met God kan worden verzoend²⁰⁷.

De prioriteit in het onderzoek van Schillebeeckx ligt bij het *heil in Jezus*. Anders dan Anselmus heeft hij als basis voor zijn onderzoek het bijbels getuigenis gekozen over de mens Jezus van Nazareth, die door de geloofsgemeenschap van christenen

²⁰³ Ook volgens Van Ruler blijft de tweeheid van Schepper en schepping in het *eschaton* gehandhaafd omdat de schepping als zodanig niets met de zonde te maken heeft. Zijns inziens wordt juist dan het oorspronkelijke doel van de geschapen werkelijkheid bereikt: het zijn, het bestaan voor het aangezicht van God (§ 5.3, bij noot 103v).

²⁰⁴ Schillebeeckx, *Tussentijds*, 131.

²⁰⁵ Zie § 5.5, bij noot 295 voor het laten opkomen van de dogmatiek uit het lezen en exegetiseren van de Bijbel.

²⁰⁶ § 6.5, bij noot 174-177.

²⁰⁷ *Sicut enim homo non potuit reconciliari nisi per hominem-deum ...* (Anselmus, *Cdh*, 152 [Liber II, cap. XXI]).

door de eeuwen heen is beleden als *de Christus, Gods zoon, onze Heer*. Ten einde vast te stellen langs welke wegen men tot deze belijdenis is gekomen, heeft hij minutieus onderzocht welke noties uit het Oude Testament en het vroege jodendom doorklinken in de verschillende nieuwtestamentische geschriften, wat de historische achtergronden zijn van de auteurs, op welke doelgroepen zij zich hebben gericht en welke buiten-bijbelse informatie extra licht werpt op het optreden van Jezus en zijn volgelingen. Door deze analytische benadering geeft hij overtuigend zicht op het ontstaan van de diversiteit aan beelden die in het Nieuwe Testament worden gebruikt om te verwoorden hoe rijk het heil is dat in Jezus is gekomen.

Meer dan enig andere nederlandse theoloog uit de twintigste eeuw heeft Schillebeeckx aandacht besteed aan de oudtestamentische wortels van het nieuwtestamentische spreken over verzoening. Hij blijkt niet alleen te zeggen dat het Oude Testament onmisbaar is voor een goed verstaan van het heil van Godswege in Jezus Christus, maar hij betreft het ook daadwerkelijk in zijn onderzoek. Met name zijn systematische beschrijving van de zogenoemde sleutelbegrippen die inzicht geven in het 'waaruit' en 'waartoe' van de verlossing en bevrijding door Jezus Christus²⁰⁸, was voor mij zeer verhelderend. Als we in de theologie zo zuiver mogelijk onder woorden willen brengen wat de Bijbel zegt over verzoening, dan zullen we allereerst de verschillende begrippen zo goed mogelijk moeten onderscheiden en elk in hun eigen context plaatsen.

Schillebeeckx heeft het exegetische deel van zijn werk afgerond door vier structurelementen aan te wijzen die de door hem onderscheiden nieuwtestamentische beschrijvingen van heil met elkaar verbinden. Het ligt in de lijn van zijn keuze voor het bijbels getuigenis als basis voor zijn onderzoek dat hij ook hier niet komt met abstracte begrippen. Terecht zegt hij dat ieder die in de eigen tijd het evangelie van Jezus Christus onverkort wil doorgeven, aandacht moet besteden aan de positie van God, van Jezus Christus en van de christelijke gemeente in haar onderlinge betrokkenheid en aan het toekomstperspectief in het *eschaton*²⁰⁹.

Uit het indringende, maar breed uitwaaiende laatste deel van zijn boek *Gerechtigheid en Liefde* blijkt dat hij zelf graag aan zijn tijdgenoten wil duidelijk maken wat de actuele betekenis is van het christelijk geloof. Als invalshoek daartoe kiest hij de algemeen menselijke ervaring van heil en onheil. Maar de structuur van zijn betoog is op dit punt niet helder. Vanwege de gekozen invalshoek ligt de nadruk op het streven naar aards heil, maar Schillebeeckx wijst tegelijkertijd op het fragmentarische karakter daarvan in het perspectief van het eschatologische heil.

Verder gaat zijn aandacht uit naar de door hem noodzakelijk geachte pendelbeweging in de tijd tussen de bijbelse Jezusinterpretatie en actuele religieuze ervaringen, waarbij zijn uitgangspunt is dat openbaring zich telkens weer voltrekt in de eigentijdse ervaringen van mensen. Zijn gedetailleerde onderzoek van traditieblokken en sleutelbegrippen brengt hem echter niet tot het trekken van concrete conclusies met het oog op het heden. Door in het vierde deel van *Gerechtigheid en Liefde* volstrekt aan de kant van de hedendaagse mens te beginnen, creëert hij in

²⁰⁸ § 6.4, bij noot 143-155.

²⁰⁹ § 6.5, bij noot 163v.

mijn ogen een vrijwel onoverbrugbare kloof tussen het nieuwtestamentische en het eigentijdse spreken. Daardoor komt niet meer aan de orde welke nieuwtestamentische noties of begrippen in zijn ogen wel of niet geschikt zijn om de kern van de door God geschonken genade voor het heden te benoemen.

Ondanks het streven van Schillebeeckx om de rijkdom van het christelijk geloof zo dicht mogelijk te laten aansluiten bij de ervaringen van de twintigste-eeuwse mens, is zijn spreken over *Gods eer en het ware, goede en gelukkige menszijn*²¹⁰ abstracter dan in de exegetische gedeelten²¹¹. Een belangrijke rol speelt daarbij zijn gebruik van de woorden religieus en ethisch. In paragraaf 6.5 is beschreven dat hij deze aanduidingen gebruikt voor de twee dimensies die het geloof vorm geven.

Terecht heeft Schillebeeckx geprobeerd deze dimensies, dit ‘met twee woorden’ spreken over het heil in Jezus van Godswege met elkaar te verbinden. Ook in dit opzicht onderscheidt hij zich van veel andere twintigste-eeuwse theologen in Nederland. Volgens eigen zeggen heeft hij gestreefd naar een dialectische structuur²¹² waardoor het ‘dualisme’ overstegen zou worden in een dialectische eenheid-in-onderscheid²¹³. Daarbij heeft hij recht willen doen aan het feit dat de religieuze en ethische dimensie elk hun eigen object hebben, respectievelijk God en mens.

Door *het mysterie van God als heil van mensen*²¹⁴ aan de orde te stellen, dreigt het verschil in object tussen het religieuze en het ethische echter te vervagen. Voor Schillebeeckx blijft echter vaststaan dat godsdienst meer is dan medemenselijkheid en sociaal-politieke zorg. *De ethiek heeft een God nodig die méér is dan ethiek*²¹⁵. Juist de persoonlijke gerichtheid op en de omgang met de God van bevrijding, vergeving en verzoening moet zijns inziens het christelijk handelen bepalen. Net als velen voor hem in de kerkgeschiedenis houdt hij staande dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen wat God heeft gedaan en doet voor het heil van mensen en wat, op grond daarvan, wordt verwacht van de mens. Voor deze beide dimensies van het geloof heeft hij in zijn omvangrijk oeuvre een waardevolle verzameling materiaal aangereikt die kan dienen tot opbouw van het geloof en tot invulling van een christelijke levenswandel.

²¹⁰ Dit is de titel van het vierde deel van *Gerechtigheid*.

²¹¹ Ter illustratie een passage uit de afronding van het vierde deel: *De praxis van verzoening en bevrijding, die niettemin ook in mislukking en lijden de nabijheid van God kan beleven, is de ruimte waar de mystieke Godservaring mogelijk wordt en bovendien haar geloofsbrieven kan tonen. Omdat tenslotte Degene die in dit verzoenend handelen ervaren en erkenbaar wordt, de levende God, steeds groter is dan ons handelen én dit ervaren, ontsluit juist deze Godservaring, als innerlijk moment van bevrijdend en verzoenend handelen, ons telkens een nieuwe en grotere toekomst. Daarin beleeft de Godgelovige dat verlossing niet in onze macht ligt en dat God niettemin toekomst schenkt aan al óns handelen tot bevrijding en verzoening, een toekomst die groter is dan het volume van onze eindige geschiedenis* (*Gerechtigheid*, 774).

²¹² Zie zijn voorwoord in het boek van Iwashima, *Menschheitsgeschichte*, 17.

²¹³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 830, noot 146.

²¹⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid*, 775.

²¹⁵ Schillebeeckx, *Mensen*, 51.

7 Orthodox of vrijzinnig?

7.1 Inleiding

In de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw hebben zich wereldwijd grote maatschappelijke veranderingen voltrokken: van China tot Mexico Stad en van Chicago tot Praag, Berlijn en Parijs werd het gezag ter discussie gesteld en kwamen actiegroepen in opstand. Ook in Nederland deed die cultuuromslag zich voor¹. Het typisch nederlandse verschijnsel van de verzuiling waarbij verschillende maatschappelijke sectoren langs ideologische scheidslijnen waren afgebakend, ging versneld over in ontzuilingsprocessen. Mede door de opkomst van de verzorgingsstaat en de schaalvergroting van het sociale leven nam de invloed van zuilgebonden ideologieën op het individueel en collectief gedrag af² en verdween de vanzelfsprekendheid om bij een kerk te horen.

Sommigen menen dat aan deze processen van ontzuiling en secularisering eveneens een aanzienlijke verandering van geloofsopvattingen ten grondslag ligt. Het naïeve beeld van God *als een 'witte man met een lange baard' die alles zag, wist en hoorde en die het persoonlijk levenslot controleerde en stuurde*, zou bij velen zijn vervangen door geloof in een onpersoonlijk god of door agnosticisme³. Anderen wijzen niet zozeer op het ongeloofwaardig worden van 'achterhaalde' geloofsvoorstellingen, maar op de sinds de jaren zestig voor brede kring beschikbare informatiestromen via de media. Daardoor zou het isolement van de verschillende geloofsgenootschappen zijn doorbroken en de diversiteit van het religieuze aanbod beter bekend geworden. Ook zou er (meer) aandacht zijn gekomen voor voorstellingswerelden die niet op de Bijbel waren geënt⁴.

Zij die vasthielden aan het geloof in een persoonlijk God, werden eveneens beïnvloed door de ontwikkelingen van de jaren zestig en zeventig. Volgens Schillebeeckx tekende zich eind jaren zestig zelfs wereldwijd een crisis af met betrekking tot de christologie⁵. In kerk en theologie kwam eerst de autoriteit van de traditie en later ook die van de Bijbel ter discussie te staan. Aan rooms-katholieke zijde resulteerde de kritische reflectie op de traditie in *De Nieuwe Katechismus* en in het werk van Schillebeeckx. 'Rome' reageerde hierop door *de benoeming van conservatieve bisschoppen en het op het matje roepen van progressieve theologen*, hetgeen voor veel nederlandse katholieken aanleiding was om de kerk te verlaten⁶.

¹ Schuyt en Taverne, *Welvaart*, 389-403.

² Pennings, *Verzuiling*, 1 en 29v.

³ Schuyt en Taverne, *Welvaart*, 355-359.

⁴ Art, 'Religie', 113v. Zie ook Meijering, *Een eeuw*, 211v.

⁵ Schillebeeckx, *Testament*, 83. Zie ook Berkhof, *CG*, 288v en Runia, *Wegen*, 8.

⁶ Art, 'Religie', 108v. P. van der Ven stelt dat de bisschopsbenoemingen van Simonis (1970) en Gijssen (1972) een gepolariseerd anti-Rome-klimaat hebben geschapen (in: *Dagblad Trouw*, 4-4-2005, Verdieping, 5).

Aan protestantse kant leverde Berkouwer slechts voorzichtige kritiek op de *Heidelberse Catechismus*, maar zijn leerling Wiersinga heeft begin jaren zeventig één van de centrale noties uit de gereformeerde dogmatiek ter discussie gesteld. De hervormde Berkhof, die in paragraaf 2 van dit hoofdstuk aan de orde komt, schreef in reactie op de maatschappelijke ontwikkelingen van de jaren zestig een ‘moderne’ geloofsleer. De Bijbel bleef weliswaar ijkpunt voor deze dogmatische vernieuwingen, maar tegelijkertijd stelde men zich open voor eigentijdse exegetische inzichten. Vanuit de behoudende stromingen in de kerken is de orthodoxie oftewel rechtzinnigheid van al deze nieuwlichters ter discussie gesteld.

In paragraaf 3 worden de opvattingen van de dogmaticus Kuitert en de nieuwtestamenticus Den Heyer besproken. Bij hen is niet alleen de autoriteit van de traditie in het geding, maar ook die van de Schrift als openbaring van Godswege. Net als bij de moderneren in de negentiende eeuw, bij Smits en bij de latere Wiersinga krijgt bij hen uiteindelijk de rede het primaat. Aan het adres van Kuitert en Den Heyer klonk dan ook luid het verwijt van vrijzinnigheid. In dat opzicht zouden de als orthodox bekend staande dogmatici Wentsel en Van de Beek die in paragraaf 4 worden behandeld, gezien kunnen worden als hun tegenpolen. Bij nadere beschouwing blijkt echter ook de orthodoxie van Van de Beek ter discussie te staan.

Ook in dit hoofdstuk beschrijf ik de theologische concepten van de genoemde auteurs als achtergrond voor hun visie op de verzoening in Christus. Uiteraard is mijn aandacht daarbij gericht op de samenhang van die visies met hun ideeën over schepping en zonde dan wel kwaad en op de oudtestamentische onderbouwing van die visies. Aan het einde van paragraaf 3 bespreek ik kort het rapport *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser* van de triosynode van de toenmalige Samen-op-Weg-kerken⁷ dat met name in reactie op de discussies over Kuitert en Den Heyer verscheen. De spanning tussen orthodoxie en vrijzinnigheid komt verder aan de orde in hoofdstuk 8.

7.2 Berkhof

Lange tijd was de *Gereformeerde Dogmatiek* van Bavinck de enige breed opgezette protestantse dogmatiek in ons taalgebied. In 1973 bracht de hervormde theoloog Hendrikus Berkhof (1914-1995) daarin verandering door de publicatie van zijn *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*⁸. In dit werk is waarde-

⁷ Tot de Samen-op-Weg-kerken (SoW-kerken) behoorden toentertijd de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden. Op 1 mei 2004 hebben deze kerkgenootschappen zich verenigd in de Protestantse Kerk in Nederland (PKN).

⁸ Tenzij anders vermeld, is voor dit onderzoek gebruik gemaakt van de herziene vijfde druk uit 1985. Niet alleen Berkhofs *Christelijk geloof* [CG], maar ook *Geloven vandaag* van Flesseman-van Leer uit 1972 kan worden aangemerkt als een eigentijdse, afgeronde dogmatiek. Qua theologische visie is dit werk sterk verwant aan dat van Berkhof (Rasker, *Hervormde Kerk*, 375-379; zie ook Blei-Strijbos en Blei, ‘Berkhof’, 25). Omdat *Geloven vandaag* bedoeld is voor meelevende gemeenteleden, worden de daar ingenomen standpunten nauwelijks dogmatisch of exegetisch onderbouwd. Daarom laat ik deze publicatie verder buiten beschouwing.

ring voor de reformatische theologie gecombineerd met nieuwe inzichten uit de eigentijdse wetenschapsbeoefening⁹. Berkhof is eerst werkzaam geweest als predikant en docent en later als rector van het hervormd seminarie in Driebergen. In 1960 werd hij benoemd tot kerkelijk hoogleraar te Leiden, als opvolger van Miskotte.

Volgens Meijering heeft Berkhof zich sinds de jaren zestig steeds meer laten kennen als een oecumenisch georiënteerd dogmaticus, die zich genoodzaakt zag om veel van het traditionele christelijke gedachtegoed prijs te geven ten einde zijn tijdgenoten te kunnen bereiken¹⁰. Zijns inziens is Berkhof in (de verwoording van) zijn standpunt opgeschoven van de rechterkant van de ethische theologie naar links van het midden¹¹. Toch meent hij dat Berkhof geen nieuwlichter was, maar iemand die onder invloed van het relationele denken van zijn tijd de traditie opnieuw kritisch heeft doordacht¹².

Sterk geïnspireerd door Karl Barth maar minder christocentrisch georiënteerd, heeft Berkhof in de jaren vijftig en zestig in talrijke publicaties ernaar gestreefd de door Barth gewezen weg te verbreden en door te trekken. Onder invloed van de wending naar het empirisme zoals die zich toen in de westerse cultuur voordeed, trad er volgens Berkhofs theologische autobiografie gaandeweg een verandering op in zijn denken. Hij sloot zich niet alleen aan bij de taal van de ervaring, maar werd ook wezenlijk beïnvloed door de grote maatschappelijke onrust van die tijd.

Die ervaringen vormden de aanleiding tot het schrijven van zijn geloofsleer. *Ik beseftte, dat wij ons alleen in de wijidheid van het maatschappij-kritisch engagement konden wagen, als we ons uitgangspunt en ons tegenwicht vonden in een sterke inspirerende en normerende overtuiging. 'Identiteit' en 'engagement' behoren bijeen, zoals geloof en werken*¹³. Anders dan in de klassieke dogmatiek gebruikelijk was, wilde Berkhof in zijn moderne geloofsleer meer bijbelse dan ontologische taal gebruiken¹⁴.

Berkhof zag het als een van de consequenties van de wending naar het empirisme dat ook theologen meer 'van beneden' zijn gaan denken¹⁵. In zijn eigen geloofsleer komt dit al in de *prolegomena* tot uitdrukking. Hij ziet het christelijk geloof als gebouwd op de geloofsreligie van de grote figuren uit het Oude Testament, zoals Abraham, Mozes en David. Zijns inziens heeft zich in het wijde veld van de religie

⁹ J. Bowden, *Who's Who in Theology*, London 1990, 17. Zie ook J. Barr, 'Some Old Testament aspects of Berkhof's 'Christelijk geloof'' en A.H. van den Heuvel, 'De oecumenische betekenis van 'Christelijk geloof'', beide in: Flesseman-van Leer, *Weerwoord*, respectievelijk 18 en 209.

¹⁰ Meijering, *Berkhof*, 120 en 132; zie ook 116v.

¹¹ Meijering, *Berkhof*, 11, 46, 52 en 110.

¹² Meijering, 'Berkhof', 90.

¹³ Berkhof, 'Autobiografie', 17-19; citaat op 19. Zie ook *CG*, xx en 288. H.W. de Krijff noemt het *Christelijk geloof* een geloofsverantwoording die ten eerste vanuit de eigentijdse situatie is geschreven. Hij meent dat Berkhof daarin menigmaal knopen heeft durven doorhakken, ook als hij met het probleem nog niet klaar was ('Vastlegging en doorvertaling (Schrift en traditie)', in: Flesseman-van Leer, *Weerwoord*, 90).

¹⁴ Berkhof meende dat de theologie van de twintigste eeuw met name onder invloed van Barth (§ 4.2, bij noot 10-18) ernaar heeft gestreefd om de *abstracte begrippen met bijbels gehalte te vullen of tenminste met de bijbelse openbaringservaring in relatie te brengen* (*CG*, 136). Zie ook *Inleiding*, 36 en Rasker, *Hervormde Kerk*, 375v.

¹⁵ Berkhof, 'Autobiografie', 18. Zie ook *Inleiding*, 96.

op een bepaalde tijd en plaats en in een bepaalde groep een zeer grote, misschien wel de grootste sprongvariatie¹⁶ voorgedaan. Hij doelt daarbij op Abraham die een grote migratiesprong waagde in een vreemd en ongekend vertrouwen op een hem onbekende, transcendente God.

Het bijzondere van deze God blijkt te zijn dat Hij zich laat kennen in persoonlijke toewending en nabijheid. Naar de beschrijving van het Oude Testament hebben de nakomelingen van Abraham, de Israëlieten, de gemeenschap met deze God echter veelvuldig verstoord en schuld op zich geladen doordat zij, in de soms lange tijden dat God geen teken van nabijheid gaf, hun vertrouwen stelden op andere goden of op het onderhouden van de wet. Volgens Berkhof is het de centrale overtuiging van het christelijk geloof dat deze God van Abraham in de mens Jezus zo dichtbij is gekomen dat zijn toewending daarin is voltooid. Déze mens heeft door zijn optreden, lijden, dood en opstanding een definitieve brug van verzoening geslagen tussen God en mens. Zijns inziens is het de Geest die over de grenzen van Israël heen bij mensen het geloof wekt in het definitieve van de genade van God in Jezus¹⁷.

In dat geloof kiest Berkhof ook zelf zijn uitgangspunt¹⁸. Geloof is voor hem de relatie tussen God en mens. Hij gaat er vanuit dat al het rechte denken over God moet opkomen uit de ontmoeting met God en tegelijkertijd weer gericht moet zijn op die ontmoeting¹⁹.

De eerste versie van Berkhofs geloofsleer heeft vorm gekregen in dezelfde tijd waarin Schillebeeckx werkte aan zijn eerste 'Jezus-boek'. Ondanks het verschil in geloofstraditie en ondanks het feit dat Berkhof heel nadrukkelijk streefde naar een moderne dogmatiek, zijn er een aantal opmerkelijke overeenkomsten in hun benadering. Omdat de 'Jezus-boeken' van Schillebeeckx in het voorgaande hoofdstuk uitvoerig zijn besproken, zal ik waar mogelijk volstaan met het aanwijzen van de parallellen en verschillen tussen Berkhof en Schillebeeckx.

Als eerste moet worden vastgesteld dat zij beiden de bestaande geloofsleer opnieuw hebben willen doordenken en formuleren tegen de achtergrond van de vragen die zich vanuit de eigentijdse wetenschap en techniek opdrongen. Beiden heb-

¹⁶ Berkhof gebruikt met regelmaat het woord 'sprong' ter aanduiding van een nieuw begin in de geschiedenis waarvoor geen logische verklaring is te geven. Ook bij God meent hij sprongen te moeten vaststellen. *Tussen God en de schepping ligt de sprong van een wilsbesluit* en met betrekking tot de volmaakte en eeuwige God in relatie tot de tijdelijkheid en onvolmaaktheid van de geschapen wereld spreekt hij van *een discontinuïteit in het zijn, een sprong van het oneindige in het eindige* (CG, 154). Met het woord 'sprong' lijkt Berkhof aan te sluiten bij het begrip 'mutatie' dat door Hugo de Vries in de evolutiebiologie is ingevoerd. Met dat begrip wordt aangeduid dat erfelijke veranderingen niet geleidelijk plaatsvinden, maar 'sprongsgewijze' (R.P.W. Visser, 'Hugo de Vries (1848-1935). Het begin van de experimentele botanie in Nederland', in: Blom, Brandpunt, 171-175).

¹⁷ Berkhof, CG, 12-20. Voor de bijbels-theologische onderbouwing van dit standpunt verwijst hij naar zijn artikel 'Openbaring als gebeuren', in de bundel Geloven in God. Studies op instigatie van de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie van de Nederlandse Hervormde Kerk, 's-Gravenhage 1970, 95-169.

¹⁸ Meijering schrijft: *Berkhof is altijd een typisch reformatorisch theoloog gebleven, voor wie het heil alleen door God tot stand kan worden gebracht en naar wiens inzicht God de mens uit genade bij zijn werk wil betrekken* (Berkhof, 207; zie ook 186).

¹⁹ Berkhof, CG, 29.

ben daarbij positie gekozen in het geloof. In die zin is het niet verbazingwekkend dat beiden er vanuit gaan dat God een realiteit is die los van het menselijk denken bestaat. Volgens hen heeft deze God in Jezus Christus definitief heil gebracht voor mens en wereld. Zij achten Jezus normatief voor het christelijk geloof en zien het als taak van de christenen om het geloof op basis van de Schrift zo te verwoorden dat het door tijdgenoten kan worden verstaan als een relevante boodschap van Godswege²⁰.

Zowel Berkhof als Schillebeeckx zijn van mening dat de normativiteit van de Schrift ligt in datgene waarnaar zij verwijst en niet in de uitdrukkingvormen van het verhaalde. Bovendien gaan beiden uit van een voortgaand, cumulatief proces van openbaring dat zowel bestaat uit gebeurtenissen alsook uit de interpretaties daarvan. Het Oude Testament moet huns inziens historisch worden gelezen, als verwijzing naar de weg die God met zijn volk is gegaan en niet als mededeling van tijdloze waarheden. Voor beiden speelt het Oude Testament een belangrijke rol als interpretatiekader voor het Nieuwe Testament²¹. Berkhof stelt zelfs dat het Oude Testament bijna heel het apparaat van begrippen en woorden levert waarmee het Nieuwe werkt²².

Toch staan in de geloofsleer van Berkhof de bijbelteksten veel minder centraal dan in het werk van Schillebeeckx²³. Ook voor het historisch onderzoek naar de persoon van Jezus gaat Berkhof niet uit van de geschriften van het Nieuwe Testament, maar van de dogmatiek, de theologiegeschiedenis en de resultaten van verschillende historisch-exegetische methoden²⁴. Hij laat zijn dogmatische positiekeuze niet zozeer opkomen uit de Schrift²⁵, als wel uit de confrontatie van de eigentijdse vragen met de christelijke traditie.

Net als bij Schillebeeckx werkt ook bij Berkhof het evolutionistische mens- en wereldbeeld door in zijn opvatting over schepping en zonde. Berkhof stelt dat de evolutietheorie na de tweede wereldoorlog in brede kring zo overtuigend werd bevonden, dat er nauwelijks meer serieuze theologen waren die zich met een beroep

²⁰ Berkhof, *CG*, 14v, 67 en 97v. Zie voor Schillebeeckx § 6.1, bij noot 5v en § 6.2, bij noot 9v en 42.

²¹ Berkhof, *CG*, 65-67, 93-97, 221-225, 247-249 en 252. Zie voor Schillebeeckx § 6.2, bij noot 38-41 en § 6.3, bij noot 50v.

²² Berkhof, *CG*, 20.

²³ De Jonge stelt dat Berkhof de jaren door exegeten heeft *befragt* om dogmatisch in het goede spoor te blijven ('Notities', 116). Meijering wijst eveneens op de rol van de Schrift in het dogmatisch denken van Berkhof, maar dan vooral als basis voor een kritische houding ten aanzien van de geijkte dogmatische posities ('Berkhof', 91). Zie ook Flesseman-van Leer, *Wie is Jezus*, 85. Naast de dogmatiek had Berkhof als kerkelijk hoogleraar in Leiden ook de bijbelse theologie als leeropdracht. Hij zag haar als historisch vak dat bemiddelt tussen de bijbelse en systematische vakken. Omdat de bijbelse theologie volgens Berkhof niet normatief maar historisch is, kan naar zijn mening juist dit vak de dogmatiek beschermen tegen enerzijds kerkelijk traditionalisme en anderzijds een moderniteit waarin de bijbelse boodschap vervaagt ('Bijbelse theologie', in: W.F. Dankbaar en M. de Jonge (eds.), *Inleiding tot de theologische studie*, Groningen 1965, 67 en 77-79).

²⁴ Berkhof, *CG*, 265-273. Zie voor Schillebeeckx § 6.3, bij noot 43-58. Berkhof ziet het als het wezen van de dogmatiek om op basis van de bijbelse theologie en/of de dogma- en theologiegeschiedenis te komen tot een gemotiveerde keuze aangaande de laatste waarheidsvragen. Hoewel hij het eerste 'Jezus-boek' van Schillebeeckx positief waardeert vanwege de maximale integratie van de bijbelwetenschappen, moet zijns inziens de dogmatische ontvouwing nog worden waargemaakt in het op dat moment nog niet verschenen derde deel (*Inleiding*, 33 en 36).

²⁵ Zie § 5.5, bij noot 295; § 6.3, bij noot 46 en § 6.6, bij noot 205 en 208.

op de bijbelse 'informatie' daartegen te weer stelden²⁶. Waar Schillebeeckx spreekt over ruimte in de schepping voor determinisme én toeval, gebruikt Berkhof de woorden wetmatigheid én wonder²⁷.

Berkhof kiest net als Schillebeeckx voor de visie van Irenaeus die Adam niet zag als de volmaakte mens, maar als een beginnening die door het doen van de juiste keuzen tot hogere gemeenschap met God moest komen²⁸. Bovendien spreekt ook Berkhof over het terugtreden van God ten gunste van de eigenheid van de schepping en in het bijzonder van de vrijheid van de mens. Hoewel God zich weerloos opstelt, blijft volgens hem Gods overmacht wel gehandhaafd om te voorkomen dat wij voor eeuwig tegen Hem en daarmee tegen onszelf zouden kiezen.

De mens krijgt volgens Berkhof de ruimte om zich tegenover God te stellen, maar door dat te doen verstoort hij tegelijkertijd de mogelijkheid om te komen tot een hogere liefdesgemeenschap met God. Zijns inziens is de zonde dan ook geen val vanuit een hogere werkelijkheid, maar een weigering om op te stijgen²⁹. Waar Schillebeeckx spreekt over de realiteit van de geschiedenis van de zonde waarin de mens als het ware wordt meegezogen³⁰, wijst Berkhof op de zware last van de natuurlijke, zoölogische afstamming. Deze herkomst hindert zijns inziens de mens bij het op zich nemen van zijn verantwoordelijkheid ten opzichte van God en de medemens. Hij veronderstelt dat God kennelijk heeft gewild dat zijn schepping een geschiedenis zou doormaken van weerstand en worsteling, van lijden en strijd.

Dat de onvolmaaktheid eigen is aan de aard van de schepping, ziet Berkhof als een derde weg tussen een monistische en een dualistische visie op de vraag naar de oorsprong van de zonde³¹. Op deze weg is zijns inziens de mens de zwakke schakel, vanwege de hem geschonken vrijheid. Maar net als Schillebeeckx stelt Berkhof nadrukkelijk dat de menselijke staat van het on-af zijn op zichzelf geen zonde is. Tussen schepping en zonde ligt zijns inziens de sprong van de misbruikte vrijheid. Tot dit misbruik wordt de mens weliswaar gedrongen door beneden- en bovenpersoonlijke machten, maar niet gedwongen. *Zonde is het onnodige, door God verbodene en daarom schuldige bezwijken voor de zwaarte-kracht van onze natuurlijke achtergrond ... Pas met het hoogtepunt in de evolutie*³²

²⁶ Berkhof, *CG*, 161. Hij meent dat degenen die zijn opvatting aangaande de schepping als ouverture tot en aangelegd op heil afwijzen, de resultaten van het bijbels-theologisch onderzoek niet voldoende ernstig nemen. Maar hij begrijpt dat hun weerstand voortkomt uit de vrees dat in een evolutionistische visie de zonde als rebellie en het heil als uitredding niet meer in volle kracht ter sprake kunnen komen (170).

²⁷ Berkhof, *CG*, 165v. Zie voor Schillebeeckx § 6.2, bij noot 33.

²⁸ Berkhof, *CG*, 169. Zie voor Schillebeeckx § 6.2, bij noot 23v. In zijn artikel 'Schepping' spreekt Berkhof over een 'theologie der verheffing' die al begonnen zou zijn bij Irenaeus (231-235). Anderzijds wijst hij erop dat ook Augustinus over het paradijs als potentialiteit heeft gesproken (*CG*, 189 en 199), terwijl bij Irenaeus ook de *restitutio*-lijn is te vinden (*CG*, 169). Zie voor Augustinus en Irenaeus ook § 3.3, noot 97.

²⁹ Berkhof, *CG*, 137v, 142 en 207. Zie voor Schillebeeckx § 6.2, bij noot 30-37. Later gaat Berkhof nog een stap verder en schrijft: *Blijkbaar is ons leven als voorlopig bedoeld en op opstanding aangelegd* (306v).

³⁰ § 6.2, bij noot 29.

³¹ § 1.2, bij noot 14-20.

³² Zoals in het onderstaande zal blijken, staat voor Berkhof de mens centraal in het scheppingsplan van God. Voor de idee dat de evolutie nog verder zal gaan en iets voort zal brengen dat boven de mens uitgaat, is in zijn denken geen plaats.

*dat mens heet, doet de verschrikkelijke mogelijkheid van de zonde haar intrede*³³.

In het onderstaande volgt een beschrijving van de geloofsleer van Berkhof voor zover deze relevant is voor het thema van mijn onderzoek. Hier wijs ik er echter al op dat in de redenering van Berkhof sprake is van een aantal inconsistenties, met name waar het gaat om de persoon en het werk van Jezus. De grote lijn van zijn geloofsleer wordt bepaald door een heilshistorisch perspectief vanaf de schepping tot en met de voltooiing van het Rijk van God. Met betrekking tot Jezus beschrijft hij in dat perspectief allereerst hoe Jezus *opkomt uit de oudtestamentische problematiek* [van menselijke ontrouw jegens God en de naaste] *en daarop het antwoord geeft en is*. Om recht te doen aan de volle betekenis van Jezus is het zijns inziens echter noodzakelijk om dit heilshistorische perspectief aan te vullen met een benadering ‘van boven’ en ‘van beneden’. ‘Van boven’ omdat hij Jezus ziet als een nieuwe inzet en wending van Godswege in wie het scheppend en reddend spreken van God ‘vlees’ is geworden, en ‘van beneden’ omdat Jezus gewoon heeft geleefd als historische figuur³⁴.

Doordat Berkhof geen scherp onderscheid maakt tussen het spreken ‘van beneden’ en ‘van boven’, blijft in zijn hoofdstuk ‘Jezus de Zoon’ vaak onduidelijk wat hij nu verstaat als werk van God en wat als werk van de mens Jezus. Bij nader inzien blijkt Jezus zelfs zo’n aparte positie te krijgen dat Hij noch bij God, noch bij de mensheid hoort. Maar voordat ik verder inga op Berkhofs visie op Jezus en de consequenties daarvan voor zijn opvatting over verzoening, komen eerst zijn ideeën over God en het volk Israël aan de orde.

Een centraal begrip in de geloofsleer van Berkhof is de heilige liefde van God³⁵. Daaruit blijkt dat hij niet wil uitgaan van een abstracte gedachtenconstructie aangaande God, maar van de God die gericht is op ontmoeting en relatie. Hij meent zelfs dat God besloten heeft niet alleen te willen zijn. Naar zijn overtuiging is het hart van het joods-christelijk geloof de verrassende werkelijkheid dat God zich jegens ons openbaart als *de ‘zichzelf schenkende’, die erop uit is de mens gelukkig te maken door hem deel te geven aan de rijkdom van zijn eigen wezen*. Zijns inziens is de liefde van God zozeer op de mens gericht dat geen offer Hem te groot is om zelfs mensen die zich verzetten, te verrijken.

Volgens Berkhof staat in het Oude Testament de verbondsliefde van God voor zijn uitverkoren volk op de voorgrond en wordt deze liefde in het Nieuwe Testament in en vanuit Christus meer radicaal, universeel en individueel aan de orde gesteld. Met verbazing stelt hij dan ook vast dat in de kerkgeschiedenis de liefde van God maar zelden is beleden en geleerd als het middelpunt van alles. Op zoek naar oor-

³³ Zie voor de tekst bij noot 30-33: Berkhof, *CG*, 170v, 185, 189, 197-199 en 206v; citaat op 207. Zie voor Schillebeeckx § 6.2, bij noot 30-37 en § 6.6, bij noot 192.

³⁴ Berkhof, *CG*, 265, inclusief citaat. Zie 245 voor de tussen rechte haken toegevoegde concretisering van de oudtestamentische problematiek.

³⁵ Berkhof realiseert zich dat de keuze voor één centraal begrip al snel tekort doet aan andere, evenzeer nodige begrippen en hij wijst erop dat het onmogelijk is om van de geloofsleer een gesloten systeem te maken. Net als Baur (§ 2.4, noot 135), Korff (§ 4.4, bij noot 133) en Van Ruler (§ 5.3, bij noot 73) meent ook Berkhof dat de dogmaticus zich bewust moet zijn van de voorlopigheid van dogmatische ontwerpen (*CG*, 38 en 105).

zaken wijst hij met betrekking tot de protestantse kerken op de daar gevoelde spanning tussen de liefde van God aan de ene kant en zijn terechte toorn en straffende gerechtigheid aan de andere kant³⁶.

De toorn en de gerechtigheid waarmee God de rebellerende mens tegemoet treedt, zijn volgens Berkhof uitingen van diens gekwetste liefde. God zou de weigering van de mens om Hem te ontmoeten niet willen accepteren, omdat dan zijn liefde niet tot haar doel kan komen. Al in het Oude Testament zou er echter een spanning voelbaar zijn tussen de liefde en de gerechtigheid van God. Enerzijds meent Berkhof dat de oudtestamentische begrippen voor recht en gerechtigheid (*mishpat* en *tsedaqah*) uitdrukkingen zijn van de liefde van God. Hij verwijst ter onderbouwing van deze stelling op teksten als Ps. 51:16, Ps. 143:1 en deuterio-Jesaja. Anderzijds is er zijns inziens³⁷ in het Oude Testament niet alleen sprake van heilbrengende gerechtigheid (*iustitia salutifera*).

Vooraf na de ballingschap zou de eenheid van het spreken over de genade en gerechtigheid van God grotendeels verloren zijn gegaan en de nadruk zijn gelegd op een verdelende gerechtigheid (*iustitia distributiva*) waarbij iemand krijgt wat hem toekomt, namelijk beloning of straf. Berkhof geeft echter niet aan op welke oudtestamentische tekstgedeelten hij deze uitspraken baseert. Pas in het Nieuwe Testament zou Paulus weer voluit hebben gesproken over de gerechtigheid van God die ondubbelzinnig heil en redding brengt aan de mens. Die redding staat weliswaar niet los van het oordeel van God, maar zijns inziens onderstreept Paulus op verschillende plaatsen in zijn brieven dat die veroordeling wordt omgezet in genade door de verzoenende dood van Christus³⁸.

Onder invloed van het Romeinse rechtsbegrip zou in de middeleeuwen de gerechtigheid meestal eenzijdig zijn opgevat als verdelende gerechtigheid. En ondanks de herontdekking van Luther dat de gerechtigheid van God heilbrengend is, heeft naar de mening van Berkhof ook de protestantse scholastiek de gerechtigheid vooral opgevat als staande tegenover de barmhartigheid van God. Pas in de tweede helft van de negentiende eeuw zou Ritschl opnieuw hebben ontdekt dat in de bijbel de gerechtigheid zo vaak met de genade samenvalt³⁹.

Volgens Berkhof was de reactie van Ritschl echter eveneens eenzijdig omdat hij elke notie van vergelding uit de idee van de gerechtigheid bande en de toorn van God alleen eschatologisch wilde zien. Hij spreekt zelfs van een liefdesmonisme bij Ritschl en van een te gemakkelijke manier van gelijkstellen van Gods barmhartigheid en gerechtigheid. Berkhof acht zo'n identificatie nu nog niet mogelijk omdat God *nog niet volop jegens ons zichzelf [kan] zijn in de harmonie van zijn wezen*⁴⁰.

³⁶ Zie voor de twee alinea's over de liefde van God: Berkhof, *CG*, 110 en 118-124; citaat op 122.

³⁷ Hij baseert zich hierbij volgens eigen zeggen vooral op de bijbelse theologie van W. Eichrodt, *Theologie des A.T.*, I, 1962⁷.

³⁸ Zie voor de verhouding van de gerechtigheid en de liefde van God: Berkhof, *CG*, 128-131; zie ook 124. In verband met het sleutelbegrip *sjaloom* heeft ook Schillebeeckx gewezen op het joodse denken inzake beloning en straf (§ 6.4, bij noot 146-150).

³⁹ Berkhof, *CG*, 131v; citaat op 132.

⁴⁰ Berkhof, *CG*, 132v; citaat op 133. Berkhof verwijt Ritschl dat hij de liefde van God slechts ziet als een middel om de zedelijke wereldorde, het Koninkrijk van God tot stand te brengen. Met name de filosofie van Kant zou Ritschl verhinderd hebben om het heilbrengende karakter van de gerechtig-

Nog niet, omdat de mens zich opstelt als concurrent en niet als partner van God, hoewel hij is bedoeld om God te ontmoeten en zijn liefde te beantwoorden met wederliefde⁴¹.

Vanwege de grote aandacht voor de (heils)historie en voor de verbondsrelatie van God met de mensheid, en in het bijzonder met Israël, wordt het werk van Berkhof wel gekarakteriseerd als geschiedenis- of verbondstheologie⁴². Gegeven de feitelijke orde van de heilsopenbaring⁴³ moet de christelijke dogmatiek zijns inziens eerst de weg van God met Israël verkennen, voordat de persoon en het werk van Christus goed kunnen worden verstaan⁴⁴. Hij pleit dan ook voor het radicaal breken met een denkwijze die Christus benadert los van Israël. Er zijn immers *niet alleen verticale inslagen vanuit de eeuwigheid, maar er is evenzeer een horizontale gang van God met ons door de tijd*⁴⁵.

Verbond en geschiedenis zijn volgens Berkhof twee bij elkaar horende delen van de weg van God met Israël. Het verbond is zijns inziens een genadige beschikking van God, die impliceert dat er twee partijen zijn met een intersubjectieve relatie. Uit het Oude Testament blijkt echter dat God als initiatiefnemer en trouwe bondgenoot steeds weer tegenover een ontrouwe partner is komen te staan. Weliswaar getuigen de zogeheten geschriften (*Ketubim*) van het Oude Testament ook van een

heid van God werkelijk te vertolken (CG, 125 en 428). Zie ook § 5.4, bij noot 166v voor Berkouwers kritiek op Ritschl. Het is opmerkelijk dat Berkhof geen aandacht besteedt aan de visie van Ritschl op Anselmus en Abaelardus (§ 2.4, bij noot 169v en 187-190) en evenmin aan de opvattingen van de twee laatstgenoemden over de goddelijke gerechtigheid en liefde (zie CG, 303v en § 2.2, bij noot 64-71).

⁴¹ Berkhof, CG, 137v en 182v.

⁴² Blei-Strijbos en Blei, 'Berkhof', 16 en 23v. Zie voor de betekenis van de geschiedenis in de theologie van Berkhof de bundel *Waar is God*. Flesseman-van Leer noemt de verbondsgeschiedenis of verbondsweg de meest wezenlijke categorie in het denken van Berkhof (*Wie is Jezus*, 79). Volgens Velema is de verbondsrelatie tussen God en mens voor Berkhof aanleiding geweest om alle onderdelen van de geloofsleer opnieuw te doordenken ('Rechtvaardiging', 174). Meijering wijst erop dat het centrale *Anliegen* van Berkhof dat God met de mens als partner geschiedenis wil maken, in de klassieke theologie nauwelijks een rol speelt. De consequentie van Berkhofs visie, namelijk dat God in de loop van de geschiedenis door de mens kan worden verrast en op grond daarvan op een nieuwe wijze kan reageren, noemt hij een voor de klassieke christelijke theologie onaanvaardbare gedachte ('Relatie en begrensdheid', in: Flesseman-van Leer, *Weerwoord*, 114). Zie voor de onveranderlijkheid van God in de orthodoxe traditie ook Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 560v. Net als Berkhof meent ook Schillebeeckx dat wat er in feite gebeurt met mens en wereld voor God een verrassend dan wel verbijsterend avontuur is. Ook hij wijst er echter op dat men in de traditionele theologie niet zo goed raad heeft geweten met zulke taal, omdat er in de scholastiek meer aandacht was voor het statische dan voor het dynamische of concrete denken ('Verlangen', 29). Zie ook Korff die weliswaar spreekt over een voortdurend heen en weer tussen God en mens, maar tegelijkertijd staande houdt dat God in dat proces niet verandert (§ 4.4, bij noot 162v).

⁴³ Al eerder had Berkhof erop gewezen dat het in de (systematische) theologie van belang is de 'kenorde der openbaring' te eerbiedigen ('Schepping', 230).

⁴⁴ Volgens Berkhof zijn er in de kerkgeschiedenis nauwelijks voorbeelden te geven van systematische aandacht voor de weg van Israël. Als gunstige uitzonderingen noemt hij Irenaeus en de gereformeerde traditie in de lijn van Calvijn, Bullinger en Coccejus (CG, 223v).

⁴⁵ Berkhof, CG, 222. De aanduiding 'verticale inslagen' doet denken aan het *Senkrecht von oben* van Barth, wiens christologische visie op het Oude Testament hij lijkt te willen verbreden (zie ook 224). Vergelijk echter met Korff die niet alleen spreekt over een horizontale, maar ook over een verticale lijn in het komen van God. De verticale lijn staat bij hem voor het komen van God naar de mensen, vanuit de eeuwigheid in de tijd (§ 4.4, bij noot 142 en 147-154).

positief antwoord van gelovige israëlieten, maar dat noemt Berkhof een bijlijn in de verbondsgeschiedenis. Zijns inziens wordt de hoofdlijn bepaald door de wet en de profeten. Hoewel al in de joodse cultus de nadruk lag op het wegdoen van de zonde in het perspectief van verzoening, genade en dankbaarheid, zouden met name door de profetische kritiek op het falen van het volk schuld en verzoening de centrale themata van het Oude, en daarmee ook later van het Nieuwe Testament zijn geworden. Volgens hem is de blijvende actualiteit van het Oude Testament erin gelegen *dat aan de proeftuin Israël eens voorgoed is komen vast te staan hoe onvruchtbaar wij mensen zijn in de trouw jegens God en de naaste; en dan ook hoe onvoorstelbaar trouw God blijft aan zijn mensheid die altijd weer buiten Hem om het leven wil vinden*⁴⁶.

Berkhof meent dat een verbond pas verwerkelijk kan worden als beide partijen er met gelijke toewijding en trouw op ingaan. Daarom verkent hij een aantal mogelijke antwoorden op de zijns inziens klemmende, post-exilische vraag *waar de mens is die door zijn verbondsgehoorzaamheid gestalte zal geven aan de trouw van God*. Vanwege het gevaar van ritualisering en uitwendige gehoorzaamheid kon volgens hem de in de cultus tot stand gebrachte verzoening, zoals beschreven in de priestercodex van Leviticus en in het slotvisioen van Ezechiël, geen laatste antwoord zijn. Verder wijst hij op de door verschillende profeten uitgesproken hoop op innerlijke vernieuwing van (een rest van) het volk, op de nieuwe en blijvende tegenwoordigheid van God in de herbouwde tempel te Jeruzalem en op een getrouwe koning uit het huis van David.

Volgens Berkhof zag deutero-Jesaja het heil echter in een geheel andere richting dagen toen die sprak over een plaatsvervangend lijden door de 'knecht van de Heer'. De grote vraag bij de liederen over die knecht blijft zijns inziens op welke mens of groep de profeet het oog heeft gehad. Los daarvan heeft volgens hem de hernieuwde aandacht van deutero-Jesaja voor de volkerenwereld en daarmee voor de universele strekking van het geloof en het verbond doorgewerkt in het werk van de latere profeten. Hij wijst met name op Zach. 12-14 waar het gaat over berouw, verzoening en aanbidding van de God van Israël door de volken, nadat een vertegenwoordiger van God is vermoord. Uit de apocalyptische literatuur noemt hij Dan. 7 als voorbeeld waarin de heerschappij over de wereld aan een mensenzoon wordt toevertrouwd, na een groot gericht door God⁴⁷.

⁴⁶ Berkhof, *CG*, 229, 232-235 en 245v; citaat op 245. Volgens Berkhof (249v) is van een evenwichtige belichting van het Oude en Nieuwe Testament in de geloofsleer zelden sprake geweest. Hij erkent de theologische betekenis van de visie van Van Ruler (§ 5.3, bij noot 77-79 en 107-115) op het Oude Testament, maar meent dat de tegenstelling tussen beide Testamenten daarin te zeer op de spits is gedreven. Ofschoon Berkhof bezwaar heeft tegen het eenzijdig christocentrisch openbaringsbegrip van Miskotte (§ 5.3, bij noot 53-63), is hij positief over diens aandacht voor het eigensoortige van het Oude ten opzichte van het Nieuwe Testament. Het is opmerkelijk dat Berkhof met betrekking tot het Oude Testament niet refereert aan het werk van Korff, terwijl hij diens *Christologie* kende en daarin nadrukkelijk sprake is van de *geschiedenis der openbaring* die al in het Oude Testament begon. Anders dan Berkhof spreekt Korff echter niet van Gods proefneming met Israël, maar van de bewijsvoering voor ons mensen dat de komst van de Zoon noodzakelijk was (§ 4.4, bij noot 161-166). S. Schoon heeft erop gewezen dat Berkhof theologisch geen ruimte laat voor het feit dat het joodse volk de hebreeuwse Bijbel met totaal andere ogen leest. Zijns inziens had Berkhof het bankroet van Israël nodig voor de inzet van zijn christologie ('Israël: Een mislukte proeftuin?', in: *Waar is God*, 94).

⁴⁷ Zie voor de laatste twee alinea's: Berkhof, *CG*, 241-243 en 245; citaat op 241.

Jezus Christus moet volgens Berkhof in de heilshistorische lijn allereerst worden verstaan als een zoon van het volk Israël die zijn eigen weg aan de hand van de oudtestamentische woorden heeft afgetast⁴⁸. Hij werkt echter niet uit hoe Jezus er zijns inziens toe is gekomen om zich, tegen de achtergrond van de boeteprediking van Johannes de Doper inzake het komende gericht, te presenteren als de heilbrenger die zich geroepen achtte het conflict tussen de goddelijke trouw en de menselijke ontrouw op te lossen.

Met stelligheid beweert Berkhof dat Jezus zichzelf zag als representant van Israël en tevens als een van God gezondene. Op dit punt brengt hij echter, als het ware via de zijlijn, de benadering ‘van boven’ in het geding. Hij stelt dat God als een opperste gebaar van liefde en verzoening voor het volk van zijn verbond Jezus zou hebben gezonden, opdat die in zijn eigen leven de wet en de profeten zou vervullen en daardoor plaatsvervangend voor het volk het verbond zou bevestigen en het Koninkrijk van God nabij brengen.

Volgens Berkhof is er in Jezus’ weg van vernedering en verhoging sprake van een synthese van verschillende oudtestamentische verwachtingen. Onbesproken laat hij echter waar deze synthese precies uit bestaat. Ook de vraag óf, en zo ja op grond waarvan, Jezus zelf al vóór zijn dood tot deze synthese zou zijn gekomen, komt niet aan de orde. Wel zegt hij dat die synthese voor de joden ‘onvoorspelbaar’ was en *voor velen vanuit het OT onherkenbaar bleek*⁴⁹.

Ook later zou een groot deel van Israël hebben geweigerd *om zijn rol als drager van de messiaanse vernieuwingsbeweging op zich te nemen*, ondanks de volgens Berkhof evident aanwezige tekenen van Gods trouw in de opstanding van Jezus, de uitstorting van de Geest en de zending onder de volkeren. Door die weigering kon zijns inziens de heilstijd zich niet direct in volle omvang doorzetten en bleef de voleinding nog uit⁵⁰.

In het hoofdstuk over Jezus de Zoon onderbreekt Berkhof bewust zijn heilshistorische benadering van het geloof om die later in de pneumatologische hoofdstukken over de vernieuwing van het menselijk geslacht weer op te pakken⁵¹. Zijn benadering ‘van beneden’ bestaat uit een beschrijving van het onderzoek naar de historische Jezus dat uitloopt op een overzicht van wat hij noemt een *gemeenschapelijk resultaat*⁵².

Zijns inziens lopen in de christelijke traditie de meningen over Jezus slechts ten aanzien van twee centrale punten ver uiteen. Het eerste punt betreft het zelfbewustzijn van Jezus ten aanzien van zijn unieke relatie tot God. Hoewel Berkhof spreekt van een centraal punt in de discussie, moet er zijns inziens toch weinig belang aan worden gehecht omdat iedere onderzoeker in feite uit zou gaan van een op z’n minst impliciet bij Jezus aanwezige christologie. Het tweede punt is de vraag of Jezus zelf zijn lijden en sterven heeft voorzien en in zijn prediking betrokken of dat de gemeente pas achteraf, in het licht van de opstanding, aan zijn sterven heils-

⁴⁸ Zie ook bij noot 80 van deze paragraaf.

⁴⁹ Zie voor de laatste drie alinea’s: Berkhof, *CG*, 249-253; citaat op 253.

⁵⁰ Berkhof, *CG*, 254-256 en 260v; citaat op 255. Zie ook 335v.

⁵¹ Berkhof, *CG*, 316v.

⁵² Berkhof, *CG*, 266-273; citaat op 273 en de beschrijving van ‘de historische Jezus’ op 273v.

betekenis heeft toegekend. Op grond van de zijns inziens historisch betrouwbare, nieuwtestamentische teksten over het laatste avondmaal acht Berkhof het, net als Schillebeeckx, zeer waarschijnlijk dat de gemeente heeft voortgebouwd op noties die al in de verkondiging van Jezus aanwezig waren⁵³.

In zijn benadering 'van boven' gaat Berkhof in op de unieke oorsprong van Jezus die maakte dat Hij, anders dan Israël, op een volkomen manier de representatieve heilsrol kon vervullen waartoe Hij door God was geroepen. Op grond van een nieuwe scheppingsdaad van God zou Jezus de 'nieuwe', eschatologische mens zijn, ook wel genoemd de 'laatste Adam' die *oneindig meer* is dan de eerste⁵⁴. Op deze mens Jezus zou God al bij de schepping van de eerste Adam het oog hebben gehad en naar het beeld van deze 'nieuwe' mens zal zijns inziens de mensenwereld in de voleinding worden vernieuwd⁵⁵.

Wat Berkhof verstaat onder het *oneindig meer* van deze mens Jezus ten opzichte van de 'eerste Adam' wordt door hem niet toegelicht. Wel maakt hij duidelijk dat Jezus naar zijn mening geen God is, al is zijn menselijke ik *volkomen en uit vrije wil doordrongen van het ik van God*⁵⁶. Uit het vervolg van Berkhofs geloofsleer blijkt dat hij het niet zondigen van Jezus en diens volstreckte trouw aan de Vader de kern van diens unieke optreden acht⁵⁷. Maar als dat zijn invulling is van het *oneindig meer* van Jezus ten opzichte van Adam, komt hij mijns inziens in conflict met zichzelf. Hij zegt immers ook dat God al bij de schepping van de eerste Adam het oog had op Jezus. Impliciet zou dat betekenen dat de schepping van Jezus een plaats heeft gekregen in het plan van God omdat de eerste Adam van aanvang af tot mislukken was gedoemd⁵⁸. Dat druist echter weer in tegen zijn standpunt dat de aard van de schepping wel tot zonde dringt, maar niet dwingt⁵⁹.

Uit de paragrafen over de persoon en het werk van Jezus blijkt dat Berkhof zich veel moeite heeft gegeven los te komen van de traditionele benadering. Zijns inziens is in de theologiegeschiedenis het leven van Jezus altijd zwaar verwaarloosd en heeft het in de schaduw gestaan van de tweenaturenleer en de verzoenings-

⁵³ Berkhof, *CG*, 274. Zie voor Schillebeeckx § 6.3, bij noot 69.

⁵⁴ Berkhof, *CG*, 280-285; citaat op 284. Al eerder had Berkhof gewezen op het kwalitatief verschillend mens-zijn van Adam en Christus. Toen benadrukte hij echter, aan de hand van 1 Cor. 15:44^b-49, dat Jezus niet is geschapen maar uit de hemel neergedaald. Hij noemde Jezus, als bringer van een hogere vorm van mens-zijn, de eersteling van de verheerlijkte schepping waarin de mens veel inniger verbonden is met God dan voordien in Adam mogelijk was. Zo zou er in Christus, door de redding uit de val heen, sprake zijn van Gods grote werk van schepping - verheffing - voleinding ('Schepping', 227-231).

⁵⁵ Berkhof, *CG*, 290.

⁵⁶ Berkhof, *CG*, 284.

⁵⁷ Berkhof, *CG*, 295-299.

⁵⁸ Flesseman-van Leer vraagt zich af of het spreken over Jezus als nieuwe schepping niet tekort doet aan het geschapen mens-zijn. *Door van een nieuwe scheppingsdaad te spreken suggereert Berkhof dat de mens, hoewel aangelegd op het verbond, deze aanleg wezensmatig niet kon verwerkelijken* ... ('Verbond', 38v; citaat op 39). Later stelt Berkhof echter expliciet dat de schepping van de Zoon gemotiveerd is vanuit *onze zonden* en voortvloeit uit de worsteling van God om de mensenwereld te behouden (*CG*, 300). Er blijft dus op het punt van Gods motief tot de schepping van Jezus op z'n minst sprake van grote onduidelijkheid bij Berkhof en misschien wel van twee naast elkaar staande, tegenstrijdige beweringen. Uitgedrukt in klassiek-dogmatische termen zou dat laatste betekenen dat hij zowel een supra- als een infralapsarisch standpunt heeft ingenomen (zie § 3.3, noot 101).

⁵⁹ Zie bij noot 32v van deze paragraaf.

leer⁶⁰. Zelf heeft hij daarom gemeend grote nadruk te moeten leggen op één natuur van Jezus, namelijk het mens-zijn.

Uit de autobiografie van Berkhof (1981) blijkt dat hij in de loop van de tijd zijn visie op het mens-zijn van Jezus heeft genuanceerd. *Mijn kritiek gaat nu minder tegen 'tweé naturen', mits wij beseffen dat ze niet als twee verdiepingen op elkaar liggen, maar dynamisch en historisch ná elkaar moeten worden gezien, als aanduiding van de éne weg die Christus namens God en tot God is gegaan, als onze plaatsvervanger en voorloper*⁶¹. Daarbij blijft het mens-zijn van Jezus voor hem van cruciaal belang: Jezus is *de ware Zoon van God, juist omdat hij mens is*⁶². Door de geschiedenis van deze gehoorzame en daarom opgestane en verheerlijkte mens zou er tenslotte sprake zijn van een volledig deelnemen van Jezus aan het leven van de Vader en aan diens werken in de wereld⁶³.

Met betrekking tot de verzoening stelt Berkhof dat God, door de weerstand tegen Hem, zich in zijn historische gang met het volk Israël steeds meer genoodzaakt heeft gezien om minder van de mens te verwachten en zelf dieper af te dalen. De inzet van het offer van Christus ter verzoening en vergeving zou nodig zijn geweest als radicale genade tegenover de radicale schuldigheid van de mens⁶⁴. Maar net als Schillebeeckx onderstreept Berkhof dat kruis en opstanding tot een steriele abstractie worden als ze los worden gezien van het leven van Jezus⁶⁵.

Volgens Berkhof zou de leer van het drievoudig ambt van Christus, vanwege de drie verbondsaspecten van openbaring (profeet), verzoening (priester) en heerschappij (koning), een goede ingang bieden *om de christologie meer functioneel, historisch en in verband met het OT en de verbondsproblematiek te ontwikkelen*. Toch maakt hij zelf van die ingang geen gebruik omdat een consequent volgehouden historische benadering volgens hem nog meer oplevert⁶⁶. Hoewel hij dat niet expliciet maakt, lijkt hij hiermee te bedoelen dat hij het leven van Jezus zowel heilshistorisch in relatie tot het Oude Testament als 'van beneden' gaat benaderen.

⁶⁰ Berkhof, *CG*, 292.

⁶¹ Berkhof, 'Autobiografie', 19. Vergelijk ook de passages in kleine letters in Berkhof, *CG*-1973, 303v met *CG*-1985⁵, 285v. Zie ook Flesseman-van Leer, *Wie is Jezus*, 83-87, voor een kritische beschouwing over de ontwikkeling in het denken van Berkhof over het meer dan menselijke van Jezus.

⁶² Uitspraak uit 1982 in: Berkhof, *Inleiding*, 97. Met betrekking tot het mens-zijn van Jezus wijst hij hier ook op het verschil tussen zijn eigen positie en die van Schillebeeckx. Laatstgenoemde zou weliswaar methodisch kiezen voor 'van beneden', maar als het gaat om de wijze van zijn-van-Jezus toch voor 'van boven'. Berkhof zou Jezus echter zowel naar de orde van het kennen als naar de orde van het zijn 'van beneden' benaderen. Mijns inziens ziet Berkhof hierbij over het hoofd welk een essentiële rol hij in zijn eigen redenering toekent aan God bij de schepping van de 'nieuwe' mens Jezus.

⁶³ Vergelijk Berkhof, *CG*-1973, 302v met *CG*-1985⁵, 284v. Deze opvatting over de dood en verheerlijking van Jezus vertoont grote overeenkomst met het heilshistorische schema bij Schillebeeckx (§ 6.3, alinea bij noot 65).

⁶⁴ Berkhof, *CG*, 258. Ook Korff sprak over het steeds dieper afdalen van God, tot in de verschijningen van de opgestane Jezus toe (§ 4.4, bij noot 142, 184-186 en 208).

⁶⁵ Berkhof, *CG*, 292 en 302v. Zie voor Schillebeeckx § 6.4, bij noot 84v.

⁶⁶ Berkhof, *CG*, 292v; citaat op 292. Berkhof is zich ervan bewust dat geen enkele theologische visie de volheid van het heil kan omvatten (zie ook noot 35 van deze paragraaf). Zelf kiest hij voor de heilshistorische methode omdat de bijbelse grondlijnen en het moderne levensbesef daarin zijns inziens het beste kunnen worden gecombineerd ('De heilshistorische theologie', in: Berkouwer en Van der Woude, *Revolte*, 99).

Berkhof noemt het essentieel voor de radicaliteit van de genade dat Jezus zelf zonder zonde was. Zonde wordt in deze context door hem gedefinieerd als 'relatieweigering'⁶⁷, waarbij hij stelt dat de volledige structuur van het mens-zijn bestaat in een drievoudige relatie: tot God, de naaste en de natuur. De 'zondeloosheid' van Jezus werkt Berkhof vooral in die zin uit dat Hij in zijn leven, ondanks alle verleidingen en bedreigingen, niets ten nadele van de relatie tot God noch van die tot de mensen heeft gedaan.

Als Jezus op enig moment de relatie met zijn Vader of met zondige mensen zou hebben losgelaten, zou Hij niet meer zijn geweest dan een mens onder anderen. En in dat geval zou Hij het verbond tussen God en mens niet definitief in zijn mens-zijn, in de nieuwe humaniteit hebben kunnen bevestigen⁶⁸. Maar omdat Jezus zelfs in zijn sterven de Vader en de mensen tot het einde toe heeft vastgehouden, is volgens Berkhof *het verbond ... volbracht. Jezus' lijden en sterven betekenen zijn volgehouden en voleindigde samen-zijn met de mensen ter wille van God en met God ter wille van de mensen*⁶⁹. In dit volbrengen van het verbond zou Jezus God bij de mensen en de mensen bij God hebben gerepresenteerd en daarmee de partijen verzoenend bijeen hebben gebracht⁷⁰.

Onduidelijk blijft wat de basis is van deze representatie. Kenmerkend voor het klassieke spreken over Jezus als middelaar is dat Hij niet tussen de partijen in staat, maar in eigen persoon deel is van beide partijen⁷¹. Volgens Berkhof had Jezus echter als mens tijdens zijn aardse leven geen deel aan God en vanwege zijn unieke oorsprong was Hij ook geen deel van de 'oude' mensheid. Toch lijkt Berkhof geen probleem te hebben gezien op het punt van de representatie⁷². Wel zegt hij dat we de verbinding tussen het sterven van Jezus en het daardoor verworven heil niet onder woorden kunnen brengen en dat we in de woorden representant en representatie stuiten op de laatste en hardste kern van ons heil.

Vervolgens spreekt hij in vrijwel klassieke termen over de betaling van Jezus voor onze redding en vernieuwing en over God die in deze mens definitief wordt geopenbaard als 'Heilige Liefde'⁷³. Juist aan het kruis zou volgens Berkhof zicht-

⁶⁷ Zie voor Berkhofs opvatting over zonde ook bij noot 29-33 van deze paragraaf.

⁶⁸ Zie voor de 'zondeloosheid' van Jezus: Berkhof, *CG*, 295-297.

⁶⁹ Berkhof, *CG*, 299. Ook Korff sprak van het tot het uiterste vasthouden van God en mensen door Jezus. Hij brengt dat vasthouden echter in verband met het volbrengen van het dubbele liefdegebod, niet met het verbond (§ 4.4, bij noot 193v).

⁷⁰ Berkhof, *CG*, 300v. Flesseman-van Leer stelt in haar waarderende, maar zeer kritische bespreking van het boek *Christelijk geloof* de fundamentele vraag aan de orde of het oudtestamentische verbondsbegrip wel geschikt is om het specifieke van het *christelijke* geloof uit te drukken ('Verbond', 43).

⁷¹ Zie bijvoorbeeld de opvatting van Bavinck over het middelaarschap (§ 3.3, bij noot 118-125).

⁷² Op de gedachte van Berkhof dat Jezus als 'nieuwe' schepping de mensen zou kunnen representeren bij God, is bij mijn weten weinig kritiek gekomen. Wel stelt Van de Beek dat door te spreken over Jezus' geboorte als nieuwe scheppingsdaad van God de continuïteit tussen Jezus en de andere mensen onder sterke druk komt te staan (*Jezus Kurios*, 192). Zie ook *De menselijke persoon*, 121v. De sterke nadruk die Berkhof legt op het mens-zijn van Jezus heeft bij velen de vraag opgeroepen of dat niet te eenzijdig is en ten koste gaat van de gedachte dat Jezus als de Zoon ook tegenover de mensen aan de kant van God staat (Blei-Strijbos en Blei, 'Berkhof', 26 en De Jonge, 'Notities', 118 en 125). Flesseman-van Leer meent dat Jezus bij Berkhof weliswaar niet op grond van zijn natuur, maar wel op grond van zijn gehoorzaamheid aan de kant van God staat (*Wie is Jezus*, 86).

⁷³ Dingemans die spreekt over het 'gematigde' standpunt van Berkhof ten aanzien van de verzoening,

baar zijn geworden dat God de zondaar liefheeft, de zonde haat en de zonde laat wegdragen om de weg naar de zondaar open te breken. Vervolgens poneert hij de stelling dat 'hieruit volgt' dat het gebeuren van de verzoening onvoltooid is als het zich niet verwerkelijk in een verzoende gemeenschap en in verzoende mensen die zelf weer verzoening stichten⁷⁴.

Berkhof noemt zijn beschrijving één manier van spreken over de heilsnoodzakelijkheid van Jezus' lijden en sterven, terwijl er volgens hem in het Nieuwe Testament meerdere zijn en in de kerkgeschiedenis talloze. Zijns inziens maakt een *ondoorzichtige* waas het ons onmogelijk om de beslissende verbintenis tussen het sterven aan het kruis en de heilbrengende verzoening onder woorden te brengen. Het Nieuwe Testament getuigt er volgens hem van 'dat' Jezus als verbondsrepresentant de macht heeft om onze schuld ten opzichte van God over te nemen, maar zou geen antwoord geven op het 'waarom' en 'hoe'. Dat noemt Berkhof *het geheim van God*. Om over het sterven van Jezus alleen in de juridische en cultische termen van Paulus te spreken, is zijns inziens in ieder geval te beperkt. Daarbij zouden ook de johanneïsche begrippen van liefde, gehoorzaamheid en verheerlijking nodig zijn⁷⁵.

Niet enthousiast is Berkhof over de vele theorieën die in de westerse theologiegeschiedenis zijn geformuleerd over de relatie tussen kruis en heil. Zeker waar het lijden van Jezus geïsoleerd werd van zijn leven en bovendien losgemaakt van de oudtestamentische achtergrond, ontstonden zijns inziens vaak *eenzijdige constructies* waarin zowel de *mysterieuze diepte* als de *metaforische breedte* van het *nt-ische getuigenis* zoek waren. Zijns inziens heeft men tevergeefs gehoopt het mysterie van de verzoening rationeel op te kunnen helderen.

Hij onderscheidt zes grote concepten met betrekking tot de verzoening die volgens hem bepalend zijn geweest voor de westerse traditie, namelijk die van Anselmus, Abaelardus, Calvijn, Socinus, Ritschl en Barth. Zonder een woord te wijden aan de inhoud van de verschillende concepten zet Berkhof Abaelardus neer als tegenstander van Anselmus. Abaelardus zou tegenover de 'objectieve' verzoeningsleer van Anselmus een 'subjectieve' leer hebben ontwikkeld. De visie van Calvijn noemt hij vervolgens, eveneens zonder toelichting, een diep doordacht tertium. Voor nadere gegevens verwijst hij naar dogmahistorische handboeken en andere literatuur.

Zelf lijkt Berkhof nauwelijks of geen waarde (meer) te hechten aan de genoemde theorieën omdat zij teveel zouden uitgaan van de in de westerse traditie gebruikelijke scheidingen tussen God en mens, recht en liefde, en vooral tussen subject en

wijst erop dat daarin elementen uit een relationele verzoeningsleer direct staan naast uitspraken die passen bij een anselmiaanse (*De stem*, 535).

⁷⁴ Berkhof, *CG*, 300v. De passage over het onvoltooid zijn van de verzoening ontbreekt in de eerste druk; vergelijk met *CG*-1973, 319.

⁷⁵ Berkhof, *CG*, 301-303; citaten respectievelijk op 301 en 303. Zijns inziens zou bij het spreken over verzoening zeker het woord 'straf' moeten worden vermeden, want dat is volgens hem sinds Anselmus zwaar belast door een *juridische interpretatie en extrapolatie* (303). Op dit standpunt is vanuit de gereformeerde traditie kritiek gekomen, omdat zo ook de notie van Christus' plaatsvervangend dragen van de straf voor onze zonden zou vervallen (Velema, 'Rechtvaardiging' 177v). Zie § 2.3, bij noot 94-100 voor de complexe geschiedenis van het woord 'straf' in relatie tot verzoening.

object. In plaats daarvan gaat hij uit van een relationele, intersubjectieve benadering waarin zijns inziens veel van die tegenstellingen hun zin verliezen en waarin *het geheim van de verzoening* blijft staan. De brede beeldspraak van het Nieuwe Testament verstaat hij als een uitnodiging om steeds opnieuw met eigentijdse beelden naar dat geheim te verwijzen⁷⁶.

Volgens Berkhof worden in het Nieuwe Testament allerlei oudtestamentische, maar ook wereldse beelden met elkaar verbonden en door elkaar heen gebruikt om de heilsbetekenis van Jezus' levensoffer ter sprake te brengen⁷⁷. Zelf staat hij kort stil bij de oudtestamentische achtergronden van de vernieuwing van het verbond waarover Jezus, volgens de overlevering, tijdens zijn laatste maaltijd heeft gesproken. Hij wijst op Ex. 24:8 waar staat dat het verbond met Mozes indertijd met bloed was gesloten. Naar aanleiding van dat beeld zouden de volgelingen van Jezus zijns inziens hebben gedacht dat ook het nieuwe verbond dat in Jer. 31:31-34 was aangekondigd, niet tot stand zou kunnen komen zonder prijsgeving van leven. En dat zou weer in verband zijn gebracht met Jes. 53:12. In dat vers is sprake van de lijdende knecht van God die de zonden van velen gedragen en zijn leven gegeven heeft⁷⁸.

Verder wijst Berkhof op oudtestamentische begrippen als zondoffer, lam, *kipper* en *kofer*, waarmee volgens hem in het Nieuwe Testament iets van de heilsbetekenis van de gekruisigde Jezus wordt uitgedrukt. Heel summier duidt hij aan dat er volgens hem in het Nieuwe Testament verbanden zijn gelegd tussen elementen uit de cultus en uit de verbondsgeschiedenis op een manier die in het Oude Testament niet voorkomt⁷⁹.

Opnieuw schrijft hij dat Jezus tastenderwijs in het Oude Testament allerlei aanwijzingen heeft gevonden voor zijn lijdensweg, als *een noodzakelijk stuk van de heilsweg van God*. Maar ook nu maakt hij niet concreet om welke aanwijzingen dat zou gaan⁸⁰. Zijns inziens is in de evangeliën namelijk bijna niet te onderscheiden wat bij Jezus zelf vandaan komt en wat een latere interpretatie van de gemeente is⁸¹. Wel wijst hij op het citeren van Ps. 22 door Jezus aan het kruis. Net als Schillebeeckx is hij van mening dat Jezus héél deze psalm op zichzelf heeft betrokken en dat het aanhalen van die psalm daarom niet alleen getuigt van aanvechting, maar ook van nieuw vertrouwen. Berkhof acht de klacht aan het kruis, naast die van de gebedsworsteling in Gethsémane, een van de meest authentieke 'feiten' die pleit tegen wat hij noemt de traditioneel-orthodoxe voorstelling dat Jezus precies wist waartoe het lijden diende⁸².

⁷⁶ Zie voor de drie alinea's over de theorieën: Berkhof, *CG*, 303v; citaten respectievelijk op 303 en 304. Dingemans concludeert dat Berkhof kennelijk niet veel interesse had voor een verzoeningstheorie omdat hij vooral het geheim van de verzoening wilde laten staan (*De stem*, 535).

⁷⁷ Berkhof, *CG*, 302.

⁷⁸ Berkhof, *CG*, 300.

⁷⁹ Berkhof, *CG*, 302. Schillebeeckx heeft in zijn bespreking van de verschillende nieuwtestamentische traditieblokken nauwkeuriger aangegeven welke oudtestamentische en andere vroeg-joodse gegevens zijns inziens zijn gecombineerd (§ 6.4, bij noot 108, 111-113, 123-126 en 137v).

⁸⁰ Zie ook bij noot 48 van deze paragraaf.

⁸¹ Berkhof is hier terughoudender dan in één van zijn voorgaande publicaties. In *Christus. De zin der geschiedenis* stelde hij dat Jezus zijn taak als Messias in het bijzonder had gevonden in twee gedeelten van het Oude Testament. In Jes. 53 zou Jezus zijn weg van de vernedering en in Dan. 7 zijn glorievolle bekroning voorgetekend hebben gezien (Nijkerk 1958, 52).

⁸² Berkhof, *CG*, 299v; citaat op 299. Zie voor Schillebeeckx § 6.5, bij noot 188.

Gezien de dramatische afloop van het leven van Jezus zou er volgens Berkhof zonder opstanding geen basis zijn voor een geloof in Hem als redder van het verbond en als brenger van het Koninkrijk van God. Net als de komst van de ‘nieuwe’ mens Jezus zou ook de opstanding een scheppende daad zijn van God. Een daad die als het ware moest volgen op dit ene, unieke leven dat volstrekt naar de bedoeling van God was ingevuld. In het licht van de weg van God met Israël en van Jezus’ voorafgaande levensweg mag de opstanding van Jezus zijns inziens het beslissende heilsgebeuren heten.

De vraag dient zich dan aan of de opstanding alleen een beslissend gebeuren is voor de mens, of ook voor God. Berkhof zegt de opstanding allereerst te verstaan als goddelijke legitimatie van de levens- en stervensweg van Jezus. Ter bekroning van die weg zou de mens Jezus zijn opgenomen in de sfeer, in de heerlijkheid van God⁸³. Vanwege het zitten van Jezus aan de rechterhand van God komt Berkhof vervolgens tot de conclusie: *God is van nu af wezenlijk met de mens verbonden en in zijn God-zijn nooit meer los van de mens te denken*⁸⁴.

Een beslissend heilsgebeuren dus, ook voor God. Mijns inziens komt hij hier echter opnieuw in tegenspraak met zichzelf. Het uitgangspunt van zijn godsleer is immers de liefde van God die zo consequent naar de mens uitgaat dat geen offer Hem te groot is. God was dus al niet los van de mens te denken en juist daarom had Hij Jezus gegeven als nieuwe schepping. Ondanks Berkhofs uitspraken over God die consequent trouw blijft aan zijn schepping en daarbij voortdurend rekening houdt met het voorwerp van zijn liefde, lijkt hij in zijn beschouwing over de opstanding te zeggen dat er iets is veranderd aan de kant van God⁸⁵.

Ook in de verheerlijking blijft Jezus volgens Berkhof mens, één van ons, die niet door God wordt geabsorbeerd. Vol overtuiging schrijft hij vervolgens dat deze mens als representant de grond is voor onze komende verheerlijking. Weliswaar leven wij *nog onder het kruis, maar met het uitzicht op de opwekking. Dat betekent ook, dat wij al uit de verzoening mogen leven, maar de verlossing nog vóór ons hebben*⁸⁶.

Tegen de achtergrond van de in zijn ogen essentiële notie in het christelijk geloof van het samengaan van God en mens, introduceert Berkhof zijn opvatting over de drieëenheid. Zijns inziens moet de drieëenheid niet, zoals in de klassieke leer, worden opgevat als ‘drie personen in één wezen’, maar als verbond tussen Vader, Zoon en Geest. Een verbond dat van God de Vader uitgaat en waarin zijns inziens de Zoon de menselijke representant is. Door de Geest, als God-in-relatie, worden zijns inziens steeds nieuwe personen in dat verbond betrokken. De Geest vervult in de redenering van Berkhof de middelaarsfunctie tussen Vader en Zoon. Hij is *de band tussen beiden en daarom ook de band tussen de Zoon en de dochters en zonen die hij tot de Vader trekt*⁸⁷.

⁸³ Zie noot 63 van deze paragraaf voor de parallel met het heilshistorische schema bij Schillebeeckx.

⁸⁴ Zie voor de twee alinea’s over de opstanding: Berkhof, *CG*, 305-309; citaat op 308.

⁸⁵ Zie bij noot 35v van deze paragraaf en Berkhof, *CG*, 143v en ‘Schepping’, 231.

⁸⁶ Berkhof, *CG*, 310v; citaat op 311.

⁸⁷ Berkhof, *CG*, 327. Zie ook bij noot 17 van deze paragraaf. Hoewel vanuit een andere achtergrond heeft ook Van Ruler nadruk gelegd op het werk van de Geest met het oog op de relatie tussen God en mens (§ 5.3, bij noot 86-88 en 118-121).

Berkhof vat de weg van Jezus als ware verbondspartner van God samen in de drieslag humaniteit – verzoening – verheerlijking. De menselijk-persoonlijke keerzijde van deze trits noemt hij de rechtvaardiging⁸⁸. Zijns inziens was de leus van de reformatie ‘rechtvaardiging door het geloof alleen’ vooral gericht tegen een onpersoonlijke, verzakelijke houding van de mens tot God. Daarom spreekt hij van een reformatoirsch ontmoetingsdenken⁸⁹.

Al in de tweede helft van de zestiende eeuw zou dit denken weer onder druk zijn komen te staan, met name onder invloed van de formulering van antwoord 21 in de *Heidelbergse Catechismus*. Het onderscheid dat daar wordt gemaakt tussen ‘een stellig weten’ en ‘een vast vertrouwen’ zou hebben geleid tot tweeërlei soort van geloof: het objectieve voor waar houden van heel de bijbelinhoud enerzijds en het subjectieve, door de Geest gewekte persoonlijke vertrouwen anderzijds. Daarom pleit Berkhof, net als bij de verzoening, ook op het punt van de rechtvaardiging voor een intersubjectieve benadering van de verbondsontmoeting tussen God en mens⁹⁰.

Rechtvaardiging is volgens Berkhof de scheppende daad van God waarin de boodschap van de beslissende wending-in-Christus persoonlijk op ons afkomt. Anders gezegd gaat het om de mens aan wie door God gerechtigheid wordt toegerekend op basis van de plaatsvervangende representatie door Jezus⁹¹. Het antwoord dat zijns inziens daarop van de mens wordt verwacht, is geloof. Hoewel het woord geloven wijst op een actieve daad, moet het volgens hem vooral worden verstaan als een zich gewonnen geven aan de nieuwe werkelijkheid in Christus⁹².

Omdat rechtvaardiging en geloof volgens Berkhof in gelijke mate nodig zijn, kan er tussen beide geen sprake zijn van een vaste, chronologische afhankelijkheid. Immers, dan zou òf het werk van God aan de mens voorop staan en zouden berouw, bekering en geloof van de mens ondergeschikt zijn. Òf het geloof van de mens zou voorop staan en dan zou de rechtvaardiging door God afhankelijk zijn van de geestelijke prestaties of emoties van de mens. Berkhof meent echter dat het gaat om de twee zijden van het verbond waarin God, als initiatiefnemer, uit genade ook aan de zondige mens een beslissende rol toekent⁹³. *Sola gratia* en *sola fide* sluiten volgens hem elkaar niet uit, maar zijn complementair-identiek. Zijns inziens wordt de rechtvaardiging werkzaam als de mens in het geloof de uitgestoken hand van God in de Zoon aanvaardt. Dan komt er een nieuwe verhouding tot stand tussen God en de mens⁹⁴.

⁸⁸ Berkhof, *CG*, 424. Het begrip rechtvaardiging is volgens Berkhof ontleend aan de juridische taal en zou in het Nieuwe Testament ook zijn uitgedrukt met woorden uit andere taalvelden, zoals ‘verzoening’, ‘zondevergeving’ en ‘aanneming tot kinderen’. Een heldere beschrijving van deze begrippen zoekt men bij hem echter tevergeefs.

⁸⁹ Berkhof, *CG*, 416.

⁹⁰ Berkhof, *CG*, 432-434.

⁹¹ Berkhof hecht groot belang aan deze toegerekende gerechtigheid (*iustitia imputativa*) waarmee de zondaar als het ware door God wordt bekleed. Onder verwijzing naar 2 Cor. 5:21 noemt hij deze gerechtigheid de keerzijde van het verzoeningswerk, waarin Christus zich onze zonden liet toerekenen. Aan de mens wordt iets toegevoegd dat hij eerder niet bezat. Ritschl zou in dit verband hebben gesproken van een synthetisch oordeel *a priori* (*CG*, 426). Zie ook § 4.3, bij noot 90 voor een synthetisch dan wel analytisch oordeel.

⁹² Berkhof, *CG*, 424 en 429v.

⁹³ Berkhof, *CG*, 434.

⁹⁴ Berkhof, *CG*, 425, 430 en 436. Hij verwijst (436) ook naar Berkouwer die eveneens de nadruk heeft gelegd op de identiteit van het *sola fide* en *sola gratia* (§ 5.4, bij noot 135).

Berkhof heeft het als zijn taak gezien om de kern van het christelijk geloof te verwoorden in aansluiting op de werkelijkheidservaring van zijn tijd. Daarom achtte hij het van groot belang de essentie van het scheppingsgeloof, namelijk dat de schepping een doel heeft en is aangelegd op heil, uit te drukken in termen van een evolutionistisch wereldbeeld. Dat heeft geresulteerd in een vooral historische benadering van het bijbelse gedachtegoed met verrassende gezichtspunten. Met name zijn aandacht voor de geschiedenis van het volk Israël als beschrijving van de omgang tussen God en de rebellerende mens, uitlopend op de komst van Jezus Christus die zijn levensweg aan de hand van het Oude Testament zou hebben afgestast, maakte mijn verwachting ten aanzien van zijn oudtestamentische onderbouwing met betrekking tot de verzoening hoog gespannen.

Helaas heeft Berkhof zijn benadering via de heilshistorische lijn niet consequent doorgezet⁹⁵. Juist waar het werk van Jezus in het geding is, heeft hij gemeend deze lijn te moeten onderbreken en te moeten aanvullen met een benadering zowel 'van beneden' als 'van boven'. De inconsistenties die voortvloeien uit de introductie van Jezus als de 'nieuwe', eschatologische mens, zijn er debet aan dat zijn christologie niet overkomt als een overtuigend nieuw ontwerp. Aan de valkuil die hij gesignaleerd had voor de dogmatiek, namelijk dat door openheid voor moderniteit de bijbelse boodschap zou vervagen, is hij mijns inziens op het punt van de christologie ook zelf niet ontsnapt⁹⁶.

Duidelijk is dat de verzoening in Christus een essentieel element is in de persoonlijke geloofsovertuiging van Berkhof⁹⁷. Toch, of misschien juist daarom, lijkt hij geen reden te hebben gezien zich intensief in dit onderwerp te verdiepen⁹⁸. Anders dan veel andere twintigste-eeuwse theologen houdt hij als het ware halt bij het nieuwtestamentische 'dat' van de beslissende verbintenis tussen het sterven van Jezus aan het kruis en de heilbrengende verzoening. Kennelijk heeft hij het belangrijker gevonden om in reactie op de eigentijdse vragen *naar de zin van het leven*⁹⁹ zijn aandacht te concentreren op wat God met zijn schepping voor ogen heeft en wat in dat perspectief van de mens wordt verwacht.

Aan de andere kant lijkt het ook alsof Berkhof zich met betrekking tot de verzoening heeft willen distantiëren van de in zijn ogen vruchteloze discussies over een objectieve dan wel subjectieve benadering. Ondanks zijn pleidooi voor een intersubjectieve benadering heeft hij zich mijns inziens echter niet gerealiseerd dat hij zelf ook twee kanten aan het verzoenend werk van Christus heeft onderscheiden. Enerzijds biedt Jezus zijns inziens, door zijn trouw tot in de dood, aan God de gele-

⁹⁵ Zie bij noot 34 van deze paragraaf.

⁹⁶ Zie noot 23 van deze paragraaf.

⁹⁷ In zijn bespreking van de rechtvaardiging merkt Berkhof en passant op dat verzoening en vergeving in elk geschrift van het Nieuwe Testament òf middelpunt òf uitgangspunt zijn (CG, 426).

⁹⁸ Ook in zijn talrijke andere publicaties speelt verzoening als thema nauwelijks een rol. Opmerkelijk helder spreekt Berkhof zich echter uit in het artikel 'Verzoening en bevrijding', in: K. Biezeveld en J.J.C. Dee (eds.), *Liber amicorum A.J. Rasker*, Leiden 1974, 96. Hij schrijft daar dat verzoening geschiedt langs de weg van het recht waarbij de dingen niet worden verdoezeld, maar uitgepraat en rechtgezet. Verzoening veroordeelt zijns inziens de bestaande situatie en werkt bevrijdend en vernieuwend. Dit zou gelden voor zowel de relatie tussen God en mens als voor die tussen mensen onderling.

⁹⁹ Berkhof, CG, xx.

genheid om voortaan de zondige mens rechtvaardig te verklaren en te laten delen in zijn heerlijkheid. Anderzijds wordt de mens genodigd tot geloof in het verzoenend werk van Christus en daarmee tot een nieuwe verhouding tot God die doorwerkt in het concrete leven en het ethische handelen van de mens.

Met het benoemen van deze consequenties van de verzoening staat Berkhof, ondanks het ontkennen van de godheid van Jezus, in de klassieke lijn van het christelijk belijden. De unieke mens Jezus heeft als ware verbondspartner van God zijns inziens de verzoening van God en mens mogelijk gemaakt. Het 'waarom' en 'hoe' daarvan blijft echter een mysterie.

7.3 Kuitert en Den Heyer

Harminus M. Kuitert (1924) heeft door zijn publicaties over de christelijke geloofsleer, met name in het laatste kwart van de twintigste eeuw, in en buiten de Gereformeerde Kerken in Nederland veel discussie veroorzaakt¹⁰⁰. Na zijn werkzaamheid als (studenten)predikant was Kuitert vanaf 1965 verbonden aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Van 1967 tot aan zijn emeritaat in 1989 heeft hij daar als hoogleraar invulling gegeven aan de leeropdracht ethiek en inleiding dogmatiek. Ook daarna bleef hij actief als auteur en maakte hij zijn lezers deelgenoot van de ontwikkelingsgang in zijn denken over godsdienst: van beeldspraak tot verbeelding¹⁰¹. In zijn 'na-universitaire periode' heeft hij gestreefd naar een *herformuleren van het 'wat' van de geloofstraditie ... Geen voetnoten, geen geschrijf voor professoren en doctoren die alles toch al weten, maar de geïnteresseerde lezer meekrijgen voor een herinterpretatie, een schifting, een gooi naar de substantie van de christelijke religie*¹⁰².

Tot en met het overzicht van zijn theologie dat in 1999 verscheen¹⁰³, hield Kuitert vast aan een spreken over God als 'persoonachtig', als 'Hij die aanspreekbaar is', ook al voegde hij daar onmiddellijk aan toe dat hij niet weet wie of wat het is waarin wij ons vertrouwen stellen¹⁰⁴. Omdat Kuiterts visie op de christelijke religie daarna ingrijpend is gewijzigd, bespreek ik eerst kort de voor dit onderzoek relevante aspecten van zijn theologie tot dan toe. In het vervolg komt aan de orde wat de consequenties zijn voor zijn visie op het christelijk geloof als er bij hem alleen nog plaats is voor de transcendentie-ervaring van de mens en niet meer voor God.

¹⁰⁰ Als openingspassage voor een interview met Kuitert voorafgaand aan zijn tachtigste verjaardag schrijft E. Drayer: *Hij is, met gemak, de spraakmakendste godgeleerde van Nederland. Als geen ander wist hij de afgelopen decennia de gelovige gemoederen te beroeren* ('Ik ben in open zee beland', in: *Dagblad Trouw*, 06-11-2004, 14).

¹⁰¹ Interview, genoemd in voorgaande noot, kolom 3. Zie ook Kuitert, *Voor een tijd*, 13.

¹⁰² Brinkman, *Kennismaken*, 328. Op 326 schreef Kuitert dat hij graag gelezen wil worden *als essayist, en niet alleen als theoloog ... Zo helder mogelijk onder woorden brengen wat mij bezighoudt, is voor mij een pure lust. En dat is toch de kracht van wat je een essay noemt?*

¹⁰³ Onder redactie van Brinkman zijn in *Kennismaken met Kuitert. Een overzicht van zijn theologie* door Kuitert de belangrijkste dogmatische thema's uit zijn publicaties van de voorgaande vijftien jaar nogmaals op een rij gezet. De afronding van deze publicatie bestaat uit: *een vraaggesprek met mijzelf* (323-338).

¹⁰⁴ Brinkman, *Kennismaken*, 336v.

Na een periode waarin Kuitert in dialoog met het antropocentrisme van de zogeheten nieuwere theologie zo concreet mogelijk wilde maken welke waarde zijns inziens wel en welke niet aan het bijbelse spreken en aan geloofsuitspraken mag worden toegekend¹⁰⁵, heeft hij naar eigen zeggen een nieuw spoor getrokken in zijn boek *Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van Christendom en Kerk* (1974) en in de theologische verantwoording daarvan in *Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken* (1977)¹⁰⁶. Anders dan de orthodoxie¹⁰⁷, die naar zijn mening bij wijze van argument alleen haar eigen standpunt herhaalt, en ook anders dan bijvoorbeeld zijn leermeester Berkouwer, die nieuwe inzichten uiteindelijk altijd de maat nam aan de gereformeerde geloofstraditie, wilde hij *als gelovige en tegelijk als buitenstaander* omgaan met de eigen geloofstraditie¹⁰⁸.

Deze positiekeuze is door Kuitert niet geproblematiseerd¹⁰⁹. Mijns inziens kan zij zonder duidelijke werkopzet echter niet leiden tot een samenhangende verhandeling. De vorm van een dialoog had aan de positie van én de gelovige én de buitenstaander recht kunnen doen. Kuitert blijkt zich in zijn publicatiereeks echter steeds nadrukkelijker alleen op te stellen als beschouwer van de (christelijke) godsdienst en daarbij steeds meer gewicht toe te kennen aan de logica als bron van kennis en waarheid.

Impliciet is de keuze voor het standpunt van de buitenstaander al aanwezig in Kuiterts benadering van de christelijke traditie als één van de religieuze zoekontwerpen, bedoeld om God – als Hij er is – te vinden¹¹⁰. Het blijkt zijn stellige overtuiging dat de mens zelf, aan de hand van de menselijke ervaring moet beslissen welke van de (christelijke) geloofsvoorstellingen hij zal overnemen. Hij sluit echter (nog) niet uit dat wij God kunnen tegenkomen en Hem, bij diens gratie, kunnen ervaren¹¹¹.

¹⁰⁵ Zie zijn proefschrift: *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift* (1962) en *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling* (1966). Met het oog op de leefwereld van de twintigste-eeuwse mens schreef hij in 1968 dat met name het orthodox-protestantisme wegen zal moeten zoeken en gaan om te komen tot een nieuwe dogmatische vormgeving ('Niet-theologische achtergronden van de zogenaamde vernieuwingstheologie' in: Berkouwer en Van der Woude, *Revolte*, 31-47; zie met name 46).

¹⁰⁶ Brinkman, *Kennismaken*, 328. Vanwege bezwaren tegen deze twee publicaties is Kuitert tweemaal door de synode ter verantwoording geroepen. Het kwam niet tot sancties en later, zo schrijft Veenhof in 1992, zijn *de opvattingen van Kuitert niet meer op het synodale agendum verschenen*. Hij stelt dat met de synodale uitspraken over Wiersinga (1976; zie § 5.5, bij noot 280) en Kuitert (1977) in de GKN een einde kwam aan *een tijdvak, waarin men meende kwesties van leer door synodale leerbeslissingen en eventuele tuchtmaatregelen te kunnen oplossen* ('Geschiedenis', 72v; citaten beide op 73).

¹⁰⁷ *Orthodoxie wedt op het verkeerde paard, op het beeld in plaats van op de Verbeelde. Dat loopt uit op beelddienst (van de zuivere leer een afgod maken) ... Daarom moet de orthodoxie, bij alles wat er ten goede van kan worden gezegd ... verdwijnen* (Kuitert, *Zeker weten*, 88v).

¹⁰⁸ Brinkman, *Kennismaken*, 325-329; citaat op 328.

¹⁰⁹ In *Het abc* schrijft Kuitert wel dat het hem niet eenvoudig lijkt om overtuigd gelovige te zijn en tegelijk het eigen geloof te relativiseren, maar hij trekt daar geen andere conclusie uit dan: *aan enige relativisering kunnen we desondanks niet ontkomen* (25).

¹¹⁰ Kuitert, *Het abc*, 19 en 28v; *Zeker weten*, 11 en 182 en 'De substantie', 114-116. V. Brümmer wijst erop dat het feitelijke bestaan van God een fundamentele, constituerende veronderstelling is van de christelijke levensbeschouwing. Door 'God' weg te vertalen, halen we de grondovertuiging uit deze beschouwing (*Wijsgerige begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen 1975, 263v).

¹¹¹ Kuitert, *Zeker weten*, 93-95, 101-103 en 182v.

Kuitert wijst er in zijn publicaties terecht op dat de pretentie van een bijzondere openbaring van Godswege, die haar neerslag heeft gekregen in de Bijbel, de grondslag vormt van het christelijk geloof en de christelijke traditie. Zelf wijst hij die openbaring echter af *als fundament voor of van de christelijke geloofstraditie*. Omdat andere geloofstradities zich ook beroepen op openbaring en heilige schriften, kunnen deze noties zijns inziens niet de zekerheid geven waarvoor ze waren bedoeld¹¹². *De bijbel bevat wat Israël over God dacht en wat de evangelisten en apostelen – als toevoeging daaraan – over Jezus dachten. Niets meer, niets minder*¹¹³.

Het fundament van Kuiterts visie op het christendom ligt in de menselijke ervaring. Hij suggereert dat het zoekontwerp, als vrucht van ‘ervaring van God’, voor hem de basis is van de christelijke leer. Tegelijkertijd blijkt die leer zelf oftewel de christelijke geloofstraditie voor hem ‘zoekontwerp van God’ te zijn. Kuitert stelt dat iedereen mee mag, ja eigenlijk moet doen aan de toets om Hem te vinden die in het zoekontwerp is uitgetekend. Hij maakt echter niet duidelijk hoe deze toets tot stand zou moeten komen¹¹⁴. Ook wat hij zelf gaat doen met het zoekontwerp blijft duister. Hij beschrijft niet welke informatie hij via welke methode en met welk doel onderzoekt.

Naast de openbaring worden door Kuitert nog twee centrale christelijke geloofsvoorstellingen expliciet afgewezen omdat zij niet meer houdbaar zouden zijn in een wereldbeeld waarin de evolutietheorie¹¹⁵ domineert. Zo hoort zijns inziens de historisch opgevatte trits schepping – zondeval – verlossing tot *een mythisch wereldbeeld dat we allang achter ons hebben gelaten*¹¹⁶. Net als Schillebeeckx is Kuitert van mening dat deze trits het beste kan worden opgevat als drie typering van onze werkelijkheid die naast elkaar staan. Anders dan Schillebeeckx meent hij echter dat het kwaad eigen is aan de schepping. We moeten zijns inziens *van de idee af dat er geen kwaad mag zijn dat van Zijn [sc. Gods] kant komt*¹¹⁷. Sprekend over de consequenties van de evolutietheorie poneert hij met het oog op de trits in

¹¹² Kuitert, *Het abc*, 30; inclusief citaat. Zie ook *Zeker weten*, 53-60, ‘De substantie’, 114 en *Jezus*, 314. Eerder al had hij gesteld dat de wetenschapsbeoefening niet ‘uit de voeten’ kan met kennis die op bijzondere openbaring berust, omdat die zich zou onttrekken aan elke vorm van controle (*Filosofie*, 17v).

¹¹³ Kuitert, *Het abc*, 293.

¹¹⁴ Kuitert, *Het abc*, 30v. In *Filosofie* schreef hij: Elk profiel van God heeft *maar één toets die God als de onbekende macht God laat: de onbekende Macht zelf straft het profiel af of bevestigt het en zo hoort het ook, daar is Hij God voor* (95). Hoe God dat volgens Kuitert zou moeten doen, blijft volstrekt duister. In zijn benadering van beneden, waarin geloof bestaat uit dat wat wij op grond van onze menselijke ervaring nog tot onze geloofsvoorstellingen willen rekenen, is immers geen plaats voor een inbreng van de kant van God (*Zeker weten*, 105). Ook het bevindelijk zich toewijden aan of *zich bepaald weten door datgene waar niets boven uitgaat*, blijft in zijn beschrijving een menselijke actie oftewel ervaring (185-190 en 197-202; citaat op 199).

¹¹⁵ Kuitert spreekt over de evolutie niet alleen als theorie, maar ook als ‘een gegeven’ dat we door onderzoek en ervaring op het spoor zijn gekomen (zie bij noot 138 van deze paragraaf).

¹¹⁶ Kuitert, *Zeker weten*, 37v; citaat op 38.

¹¹⁷ Kuitert, *Het abc*, 71-76 en 107; citaat op 107. Zie ook *Jezus*, 186; § 1.2, bij noot 9v voor de trits en § 6.2, bij noot 23v en § 6.6, bij noot 192 en 201v voor Schillebeeckx. In de lijn van de moderne theologie (§ 3.2, bij noot 37) en Smits (§ 5.5, bij noot 223 en 227v) acht ook Kuitert God zelf als Schepper verantwoordelijk voor de aanwezigheid van kwaad in de wereld. In dat kader spreekt hij over de ‘dubbelzinnigheid van God’, aldus Brinkman in *Kennismaken* (27v).

een volgende publicatie de stelling: *er is geen zondeloze tijd geweest*. Kwaad en zonde blijken, althans hier, voor hem identiek te zijn¹¹⁸.

Ook de klassieke voorstelling van Jezus Christus, oftewel de ‘officiële kerkleer’ zoals vastgelegd in *de concilies van 321 en 451*, wordt door Kuitert afgewezen. Als we het historisch onderzoek serieus nemen, moet er zijns inziens meer bescheiden over Jezus worden gesproken¹¹⁹. Met name in zijn boek *Jezus: nalatenschap van het christendom* (1998) heeft hij een uitwerking gegeven van zijn visie op de christologie¹²⁰.

Omdat Jezus de joodse religie aanhing, gaat het volgens Kuitert niet aan om Jezus als God-op-aarde te vereren. Zo kan Jezus zichzelf zijns inziens niet hebben gezien en dus mogen christenen het niet beter willen weten. Hij pleit ervoor dat God in de geloofsbeleving van de christenheid de plaats terugkrijgt die Hij voor een groot deel ten gunste van Jezus had moeten inleveren. *Terug naar geloven als relatie met God, dat is mijn pleidooi*¹²¹.

Jezus is naar zijn idee slechts iemand uit het verleden, iemand met wie je dus geen verhouding kunt opbouwen. Het is volgens Kuitert dan ook niet de vermeende goddelijkheid van Jezus die Hem bijzonder maakt voor het christendom, maar het feit dat volgens de christenheid God in Jezus een bijzonder werk heeft verricht, namelijk de verzoening¹²².

Volgens Kuitert is de binding aan de persoon en het kruis van Jezus Christus het kenmerkende van de christelijke verzoening. De christelijke traditie staat of valt zijns inziens met de verzoening, waaronder wordt verstaan dat God in Christus de vervreemding tussen Hemzelf en de mens heeft opgeheven¹²³. Onmiddellijk moet daar echter aan worden toegevoegd dat in de visie van Kuitert al het spreken over God, *over Boven in termen van beneden [is] en dus altijd metafoor*¹²⁴.

Dat blijkt te betekenen dat Kuitert verzoening verstaat als een ritueel, *door onszelf (wij mensen) bedacht natuurlijk, en God in de mond gelegd*, om schuld te belijden en berouw te tonen over het kwaad dat mensen elkaar aandoen. Omdat in alle grote religies sprake is van de toorn van God als reactie op het verstoren van de orde in zijn schepping, stelt hij dat verzoeningsrituelen slechts één doel hebben: zo

¹¹⁸ Kuitert, *Zeker weten*, 61-69; citaat op 64. Zie daarentegen § 6.2, bij noot 25-29 voor Schillebeeckx’ genuanceerd onderscheid tussen kwaad en zonde.

¹¹⁹ Kuitert, *Zeker weten*, 70-72; citaat op 71. Net als anderen voor mij, wijs ik op de vele slordigheden in het werk van Kuitert. Het eerste oecumenische concilie vond plaats in 325 en niet in 321.

¹²⁰ Zie voor de kern van Kuiterts visie zijn *Bij wijze van samenvatting* in *Jezus*, 311-316 en voor allerlei commentaar op die visie de bundel *Jezus: bij hoog en bij laag* (1999).

¹²¹ Kuitert, *Jezus*, 12, 17-22, 313 en 316; citaat op 313.

¹²² Kuitert, *Zeker weten*, 149; zie ook *Jezus*, 312-314. Meijering wijst erop dat vrijzinnigen hebben geconstateerd dat Kuitert niet een der hunnen was geworden, met name vanwege het belang dat hij hecht aan de leer van de verzoening door Christus (*Een eeuw*, 209).

¹²³ Kuitert, *Het abc*, 144, 147v en 156.

¹²⁴ Kuitert, *Het abc*, 148-151 en *Jezus*, 174-177; citaat op 176. Een gevleugelde uitdrukking van Kuitert is: *Alle spreken over boven, komt van beneden ...* (Brinkman, *Kennismaken*, 13). Zie ook Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel*, Baarn 1974, 28. Hiermee sluit hij aan bij de nieuwere theologie van de jaren vijftig en zestig waarin werd gesteld dat over de werkelijkheid niet anders dan menselijk is te spreken (K.M. Witteveen, ‘In het spanningsveld tussen kerk en wereld (1940-1968)’, in: Klein Wassink en Van Leeuwen, *Tijdgeest*, 439v). Dit geluid was overigens ook al in de moderne theologie van de negentiende eeuw hoorbaar (§ 3.2, bij noot 41).

mogelijk de toorn van God afwenden. In zijn ogen staat dat gelijk aan het streven van mensen die zichzelf als zondaars zien, om weer in het reine te komen. In ieder geval met zichzelf. *Wat de Allerhoogste ervan denkt moeten we afwachten*¹²⁵.

Naar de mening van Kuitert hebben de christenen het ritueel van de verzoening overgenomen van de joden, waarbij met name de apostel Paulus aan Jezus een sleutelrol zou hebben toegekend. Daardoor zou Paulus het ritueel hebben opengesteld voor niet-joden. *Dat God ook voor hen toegankelijk is, ... dat is het wat Paulus aan de man wil brengen*¹²⁶. *In Jezus hebben zij hun zondebok, en in de Goede Vrijdag hun grote Verzoendag gekregen*¹²⁷.

Opmerkelijk is dat Kuitert het niet van belang blijkt te vinden dat noch Paulus noch enig ander auteur in het Nieuwe Testament het beeld van de zondebok gebruikt om het verzoenend werk van Jezus te beschrijven¹²⁸. Hoewel Kuitert uit principe weinig bijbelteksten aanhaalt¹²⁹, doet hij dat wel bij zijn toelichting op het beeld van de zondebok. Zijn verwijzingen naar het Oude en Nieuwe Testament zijn echter op z'n minst onnauwkeurig, om niet te zeggen onjuist¹³⁰.

Uitgaande van zijn idee over verzoening als ritueel, als hoogst ernstig spel van ons mensen¹³¹, laat hij vervolgens allerlei denkbeelden, metaforen en vergelijkingen uit heden en verleden de revue passeren die zijn visie moeten ondersteunen op de essentie van het spreken over verzoening in de christelijke traditie. Omdat het

¹²⁵ Kuitert, *Jezus*, 169-173; beide citaten op 170.

¹²⁶ Kuitert, *Zeker weten*, 149v en *Jezus*, 168v; citaat op 169.

¹²⁷ Kuitert, *Jezus*, 312. Vanaf de jaren zeventig was er ook in de theologie brede aandacht voor de wijze waarop de literatuurwetenschapper en antropoloog René Girard schreef over de zondebok als slachtoffer van een collectieve ontlading van agressie in een samenleving (Schwager, *Der wunderbare Tausch*, 7-9). Volgens Kuitert is het echter onzinnig om de theorie van Girard toe te passen op Jezus omdat het in de bijbelse symboliek van de zondebok niet zou gaan om het doden, maar om de plaatsbekleding (*Jezus*, 170). Schillebeeckx meent dat als er in het Nieuwe Testament al sprake is van een 'zondebokmechanisme', dit alleen uit de mond van een tegenstander van Jezus komt. Hij verwijst naar Joh. 18:14, naar de uitspraak van hogepriester Kajafas dat het nuttig is dat er één mens sterft ten behoeve van het volk ('Over vergeving', 379).

¹²⁸ In 1970 schreven S. Lyonnet en L. Sabourin: *No real scriptural sense can be invoked, however, in favor of a scape-goat typology of Christ (Sin, Redemption, and Sacrifice. A biblical and patristic study* [AnBib 48], Rome, 289). Zie daarentegen Van de Beek die, mijns inziens ten onrechte, meent dat het in Heb. 13:12v over de zondebok gaat (*Jezus Kurios*, 154). Ook Heering heeft de zondebok genoemd als een oudtestamentisch thema dat heeft doorgewerkt in het nieuwtestamentische spreken over de verzoening, echter zonder dit thema nader uit te werken (§ 4.3, bij noot 62).

¹²⁹ Kuitert, *Het abc*, 288v. In zijn proefschrift haalde hij nog wel veel bijbelteksten aan en sprak hij over de dienstverlening van de theologie in het algemeen en van de dogmatiek (als hermeneutiek) in het bijzonder ... die de kerk in staat stelt haar eigen spreken over God te controleren op de trouw aan het bijbels getuigenis (*De mensvormigheid Gods*, 302). Zie ook bij noot 105 van deze paragraaf.

¹³⁰ Kuitert, *Jezus*, 168v. Kuitert wekt de suggestie dat het ritueel met de zondebok zo niet het enige, dan toch het voornaamste verzoeningsritueel is van de zogeheten grote verzoendag. Bovendien stelt hij zonder toelichting dat met name in Lev. 20 en 21 het ritueel van de zondebok uitvoerig wordt beschreven. In dit gedeelte komt het woord zondebok echter niet voor en bovendien gaat het niet om rituelen, maar om concrete strafaanduidingen voor overtreders van de heiligheidswetten. Ook Kuiterts verwijzing naar Heb. 9 is duister. Kenmerkend voor de symboliek van Leviticus is volgens Kuitert dat de zondebok niet wordt gedood, terwijl het in Heb. 9 expliciet gaat om een vergelijking van het bloed van bokken en kalveren met dat van Jezus. Zie ook de kritiek van K.A.D. Smelik die er met name op wijst dat de zondebok onrein is door de belading met de ongerechtigheden van het volk. Een onreine bok kan niet dienen als zondoffer in het verzoeningsritueel ('Waar is de Tora gebleven? Een reactie op het boek 'Jezus' van H.M. Kuitert', in: *Jezus: bij hoog en bij laag*, 185v).

¹³¹ Kuitert, *Jezus*, 170.

allemaal mensenwerk is, krijgt Paulus opnieuw een compliment. Die zegt namelijk niet alleen, zoals de oudtestamentische schrijvers, dat God het rituele spel meespeelt, maar zelfs dat Hij in Jezus als het ware zelf onze rituele rol heeft overgenomen. Volgens Kuitert hangt de christelijke geloofstraditie aan deze uitleg van Paulus: de kruisdood van Jezus *als ritueel dat de overtredingen van de wereld, van de niet-joden, wegdraagt*. Verder moeten we het spreken van Paulus over de rechtvaardiging door of uit het geloof zijns inziens *simpelweg lezen als: je mag delen in het ritueel van verzoening, ook als je geen jood bent*. Hetgeen niet meer zou betekenen dan dat wij, in het verlengde van het ritueel van de verzoening, doen alsof we door het geloof al zondaar-af zijn¹³².

Gezien het feit dat Kuiterts ‘wetenschappelijke’ benadering van geloof of religie geen ruimte laat voor een eigen rol van God, verwondert het niet dat hij uiteindelijk is overgegaan tot het ‘opheffen’ van God. Hij bedoelt ‘opheffen’ in de zin van Hegels *aufheben*, dat wil zeggen beëindigen en tegelijkertijd op een hoger plan opnieuw beginnen¹³³. Vanuit zijn in 2000 gelanceerde stelling: *eerst waren er mensen, toen was er God*¹³⁴ pretendeert hij het christendom uit te tillen *uit het beperkte en beperkende klimaat van de christelijke leerstelling en het over [te] plaatsen in de zoveel bredere horizon van het menszijn als uitkomst van een miljarden jaren lange evolutie*¹³⁵.

De voorstelling van God als een persoonlijke grootheid wordt door hem verwezen naar de mythische beeldengalerij van een voorbijgegangene wereld. Ook neemt hij afscheid van het christendom als ‘verlossings’-religie¹³⁶. Verlossing veronderstelt namelijk zonde en zo iets als een zondeval, maar dat zijn voorstellingen uit de schepingsmythen van het Oude Testament en daar mogen zijns inziens geen ‘standen van zaken’ oftewel leerstellingen van worden gemaakt. Het christendom in de zin van een religieuze mythe en ook als ‘zoekontwerp naar God’ is wat hem betreft passé. Wat voorheen God heette, noemt hij nu geest. Daarmee heeft hij echter beslist niet de absolute geest op het oog waarin, zoals Hegel schreef, God en mens uiteindelijk identiek zijn als de voltrekkende zelfbeweging van het denken. Geest is bij Kuitert de naam voor een transcendentie-ervaring waar geen ‘wie’ of ‘wat’ achter zit¹³⁷.

¹³² Kuitert, *Jezus*, 176-183; citaten respectievelijk op 179 en 183.

¹³³ Kuitert, *Voor een tijd*, 119 en § 2.4, bij noot 127.

¹³⁴ Zie het in noot 100 van deze paragraaf genoemde interview, kolom 2. Schillebeeckx die als ‘on-orthodoxe’ theoloog vaak op één lijn is geplaatst met Kuitert, schreef in reactie op diens stelling dat god en goden producten zijn van de menselijke verbeelding: *De projectietheorie blijft in verband met God en godsdienst natuurlijk een menselijk legitieme mogelijkheid, maar ze is evenzeer een ‘gelovige keuze’ als het geloof in een levende God. Empirisch is noch het een noch het ander rationeel te bewijzen ... Binnen het terrein van de menselijke rede kan er dan nog alleen een dispuut gevoerd worden wie van de beide geloofsovertuigingen de meest geloofwaardige, plausibele argumenten te berde kan brengen* (‘De vroeg-christelijke receptie’, 394).

¹³⁵ Kuitert, *Voor een tijd*, 23.

¹³⁶ Dat wil in de eerste plaats zeggen dat hij ook zijn eigen godsbeeld, waarvan hij in 1999 nog schreef dat hij het niet kón loslaten, toch aan de kant heeft gezet (Brinkman, *Kennismaken*, 336). Bovendien ondergraaft hij de basis van de christelijke traditie, die zijns inziens immers staat of valt met de verzoening (zie bij noot 122v van deze paragraaf). Daarnaast wijs ik erop dat door Kuitert geen onderscheid wordt gemaakt tussen verzoening en verlossing.

¹³⁷ Zie § 2.3, bij noot 116-119 voor Hegel. Zie ook bij noot 104 van deze paragraaf.

Hij is de verbeelding van voorbije tijden voorbij en is daartoe gekomen doordat hij de consequenties onder ogen wilde zien van de *evolutie als een gegeven*. Opmerkelijk daarbij is dat Kuitert weliswaar erkent dat er *grote gaten in de theorie* zitten, maar dat hij tegelijkertijd uitgaat van de ‘miljarden jaren lange evolutie’ als *werkelijke stand van zaken*¹³⁸. Klaarblijkelijk realiseert hij zich niet dat hij zo hetzelfde doet als wat hij de orthodoxie verwijt: ‘standen van zaken’ maken van voorstellingen die horen bij een tijdgebonden wereldbeeld. Net als velen uit verleden en heden houdt ook Kuitert zijn visie op de werkelijkheid voor realiteit.

Onder de titel *Het christelijke geloof herneemt zich als religie van menswording*, beschrijft Kuitert wat hij verstaat onder een *van haar manipulatieve excessen gereinigde religie*¹³⁹. Daarin staat de mens centraal als een door de macht van het woord de chaos transcenderend wezen. De mens werd en wordt in zijn optiek mens door *Anrede*, dat wil zeggen door het zich aangesproken voelen door mensen die hem nodig hebben. Centraal in zijn denken over *Anrede* zijn de woorden uit Gen. 4:9: “*Waar is uw broeder Abel?*”, waarmee God Kaïn tot bezinning roept na de moord op zijn broer. In de oudtestamentische mythe is het weliswaar God die de mens aanspreekt, maar naar de mening van Kuitert is die stem iets dat zich in het innerlijk van de mens voltrekt¹⁴⁰.

Dit zich aangesproken voelen noemt hij transcendentie, nee, dit *is transcendentie, die een mens daarin, en alleen daarin overkomt. Niet te ontlopen, niet te manipuleren, niet over te beschikken, maar omgekeerd, de ervaring beschikt over jou*¹⁴¹. Die *zwijgende sprake die naar ons uitgaat* is, naar Kuiterts zeggen, *het enige dat de wereld bijeen houdt. Het enige mysterie*¹⁴² *dat rest: dat mensen zich aan elkaar gelegen laten liggen*¹⁴³.

Jezus, zoals Hij heeft rondgewandeld in Palestina, is volgens Kuitert bij uitstek iemand die zich aangesproken voelde door de medemensen die hem nodig hadden. Door zijn bijzondere manier van reageren op de nood van anderen, zou Hij zelf ook weer ‘sprake’ of *Anrede* geworden zijn. Hoe het dit ‘woord’ vergaat in onze wereld, kun je aan Jezus zien: *het wordt gekruisigd ..., maar staat weer op. Dat is een andere uitleg van Jezus’ smadelijke dood dan de interpretatie die de apostel Paulus eraan geeft, geen goddelijke bedoeling, geen offer, maar waarom zou je Jezus’ lot ook niet als het lot van het woord mogen zien?*¹⁴⁴.

Het gaat volgens Kuitert dan ook niet om geloven in Jezus als de kerkelijke Christus die man van smarten en zoenoffer voor onze zonden is, maar om gelo-

¹³⁸ Zie voor de tekst bij noot 136-138: Kuitert, *Voor een tijd*, 119-124 en 182-184; citaten op 183.

¹³⁹ Kuitert, *Voor een tijd*, 182.

¹⁴⁰ Kuitert, *Voor een tijd*, 168-170 en 182-185.

¹⁴¹ Kuitert, *Voor een tijd*, 169. Naar eigen zeggen sluit hij zich in zijn spreken over *Anrede* aan bij R. Bultmann, die eveneens *de bijbel wilde ontdoen van zijn belastende wereldbeeld, van alle mythologie*.

¹⁴² Een citaat ter verheldering van Kuiterts gebruik van het begrip ‘mysterie’: *religies bejiveren zich het mysterie in woorden onder te brengen, maar ik ga daar achter terug, en wil laten zien dat het onder woorden brengen zelf het mysterie is* (*Voor een tijd*, 128).

¹⁴³ Zie het in noot 100 van deze paragraaf genoemde interview, kolom 5. De verslaggeefster meldt dat Kuitert aan deze uitspraken ‘vrolijk’ toevoegde: *Als ze dáár God mee bedoelen, dan doen we dat toch?*

¹⁴⁴ Kuitert, *Voor een tijd*, 170v; citaat op 171.

ven zoals Jezus: *aangesproken, aansprakelijk en aanspreekbaar* door en voor wie hem nodig heeft. Kenmerk van de christelijke religie, maar niet alleen van het christendom, is zijns inziens de humaniteit. Menselijkheid die, als geschenk en opdracht, geen religieus sausje nodig heeft, maar als transcendentie-uitbraak zelf ‘betekenis’ ontwingt aan onze chaotische wereld. Volgens hem is deze humaniteit niet (alleen) gericht op persoonlijk welzijn, maar zij moet bevochten worden in de grotere verbanden van politiek en maatschappij. Hij spreekt in dit kader zelfs over een kosmische strijd¹⁴⁵.

Volgens Kuitert is het wetenschappelijk niet acceptabel om uit te gaan van het bestaan van God. Daarom heeft hij de grondovertuiging uit de christelijke levensbeschouwing, namelijk dat God onafhankelijk van het menselijk bewustzijn bestaat als werkelijkheid, terzijde gesteld¹⁴⁶. Hij heeft gemeend te moeten werken met de christelijke traditie als hypothese, als zoekontwerp waarmee we misschien God zouden kunnen vinden. Een logische vervolgstap zou zijn geweest dat hij wetenschappelijk op zoek was gegaan naar de juistheid dan wel de onjuistheid van dat ontwerp¹⁴⁷. In plaats daarvan is hij het ontwerp zelf gaan kritiseren.

Hoewel het in de westerse traditie van wetenschapsbeoefening gebruikelijk is dat een onderzoeker recht doet aan de mening van zijn tegenstanders en duidelijk aangeeft om welke redenen hij op bepaalde punten een afwijkende mening is toegedaan, geeft Kuitert zich nauwelijks moeite om zijn kritiek systematisch te verantwoorden. Hij zegt weliswaar *als gelovige en tegelijk als buitenstaander* om te willen gaan met de eigen geloofstraditie¹⁴⁸, maar hij maakt niet duidelijk waarop hij als gelovige zijn interne kritiek op het christendom baseert en evenmin wat de criteria zijn die hij als buitenstaander hanteert voor zijn externe kritiek¹⁴⁹. Uit de Bijbel en de christelijke traditie gebruikt hij slechts dat wat past in zijn redenering¹⁵⁰. Met een omhaal van woorden maar zonder onderbouwing schrijft hij verder al datgene af wat naar zijn mening is achterhaald¹⁵¹.

¹⁴⁵ Kuitert, *Voor een tijd*, 172-179; citaat op 173.

¹⁴⁶ Hoewel vanuit een volstrekt andere motivering is dit terzijde stellen qua benadering vergelijkbaar met het ‘*remoto Christo*’ van Anselmus (§ 2.2, noot 27). Zie ook noot 110 van deze paragraaf voor de grondovertuiging van het christendom.

¹⁴⁷ Tegelijkertijd is duidelijk dat binnen de neopositivistische wetenschapsopvatting die Kuitert hanteert, metafysische vragen niet langs empirisch-logische weg beantwoord kunnen worden (zie voor het neopositivisme: Störig, *Geschiedenis*, 728-733 en Delfgaauw, *De wijsbegeerte*, 158-162). Zie ook H.M. Vroom, *Een waaier van visies. Godsdienstfilosofie en pluralisme*, Kampen 2003, 23, die in aansluiting bij de postmoderne denkers stelt dat geen enkele instantie, ook de ratio niet, in staat is om neutraal de wijsgerige of levensbeschouwelijke waarheid vast te stellen. Het merkwaardige is echter dat Kuitert de godsdienstwetenschap wel het verwijt maakt dat zij de waarheidsvraag buiten beschouwing laat en zich beperkt tot descriptief onderzoek (*Filosofie*, 81v).

¹⁴⁸ Zie bij noot 108 van deze paragraaf.

¹⁴⁹ Interne kritiek veronderstelt dat er een gemeenschappelijke basis is van waaruit naar de inhoud van het geloof wordt gekeken. Externe kritiek betekent dat de criticus andere vooronderstellingen hanteert dan in de christelijke traditie gebruikelijk is.

¹⁵⁰ S.J. Noorda schrijft in een recensie van *Kennismaken: Voor hem* [sc. Kuitert] *is de geschiedenis met inbegrip van de bijbel een voorraadkamer waaruit hij het materiaal bijeen brengt voor zijn eigen ontwerpen* (in: *Dagblad Trouw*, 18-2-2000, 39).

¹⁵¹ Zie ook Runia, *Wegen*, 34v en 50v.

In de loop van de tijd heeft zijn kritiek zulk een fundamentele strekking gekregen dat de vraag zich opdringt wat er nog 'christelijk' is aan zijn visie. Ondanks het feit dat Kuitert eerder had vastgesteld dat een theologische theorie slechts 'christelijk' is als er sprake is van voldoende continuïteit met de christelijke traditie¹⁵², speelt dat in zijn latere publicaties geen rol meer. Dat hij de door hem ontwikkelde menswordingsreligie zelf typeert als de christelijke religie¹⁵³, laat zien dat voor hem woorden geen andere betekenis hebben dan die welke de schrijver er zelf op een bepaald moment aan geeft. Niet duidelijk is waar de theoloog in Kuitert het heeft afgelegd tegen de essayist die plezier heeft in schrijven¹⁵⁴.

Juist vanwege de grote populariteit van Kuiterts publicaties onder kerkleden die zich beklemd voelen door de traditionele dogma's¹⁵⁵, zou een verheldering over de aard en de basis van diens uitspraken van groot belang zijn geweest. Mijns inziens had de breed onder gelovigen aanwezige moeite met de traditionele formuleringen van de christelijke leer voor de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland een aansporing moeten zijn om de kern van het christelijk geloof, inclusief de centrale vooronderstellingen, opnieuw te verwoorden voor de eigen tijd¹⁵⁶.

Net als in het geval van Smits, en ook van de latere Wiersinga, is het weinig vruchtbaar om de ideeën van Kuitert te vergelijken met onderdelen van de christelijke geloofsleer. Daarvoor verschillen de vooronderstellingen te zeer van elkaar¹⁵⁷. Mijn conclusie is dat in het perspectief van de eeuwenoude christelijke traditie¹⁵⁸ het gedachtegoed van Kuitert niet heeft bijgedragen tot een aanscherping van het denken over verzoening tussen God en mens in Christus. Hij is zo sterk gericht op de kant van de mens dat er niet alleen in zijn theorie, maar uiteindelijk ook in zijn visie op de werkelijkheid geen plaats is voor God. Daarmee gaat hij verder dan het idealisme waarin is verondersteld dat God de mens nodig heeft om tot zijn uiterste zelf te komen¹⁵⁹ en ook verder dan het modernisme waarin zonde werd verstaan als een onvolkomenheid die overwonnen kon en zou worden door de in de mens

¹⁵² Kuitert, *Filosofie*, 84 en 97. Meijering schreef in 1996 dat Kuitert zichzelf in theologisch opzicht als neoconservatief heeft beschouwd. Bij hem is echter steeds meer twijfel gerezen of Kuitert inderdaad iemand is die bewust in de traditie van de christelijke theologie staat en dus de continuïteit met het verleden zoekt ('Reductie of herinterpretatie?', in: Neven en Van Riessen, *Eenvoud*, 13v).

¹⁵³ Zie zijn 'samenvatting' in Kuitert, *Voor een tijd*, 184 die hij afsluit met de woorden: *Zo zie ik - in kortschrift - de christelijke religie*. Noch de aanduiding 'Jezus', noch 'Christus' komt daarin voor.

¹⁵⁴ Zie noot 102 van deze paragraaf.

¹⁵⁵ Zie bijvoorbeeld H. Amelink in *NRC Handelsblad*, 27-09-2002, 26 en 28-10-2002, 2; H. Haveman in *Dagblad Trouw*, 29-11-2003, 14 en het in noot 100 van deze paragraaf genoemde interview, kolom 5.

¹⁵⁶ Voor de Protestantse Kerk in Nederland (§ 7.1, noot 7) die een belijdende kerk wil zijn, ligt er in dit opzicht ook anno 2006 nog een belangrijke taak. Zie ook de laatste twee alinea's van deze paragraaf voor mijn bespreking van het rapport *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser* dat onder andere in reactie op de publicaties van Kuitert eind 2000 van de zijde van de SoW-kerken verscheen.

¹⁵⁷ Zie § 5.5, bij noot 231v en 278v. Ook de in § 5.5, bij noot 233 geciteerde vraag van Lekkerkerker dringt zich weer op: *ligt het uitgangspunt bij de Openbaring Gods door Jezus Christus òf in de wijze waarop wij onszelf verstaan?*

¹⁵⁸ Schwager, die zelf op zoek was naar een nieuwe *Deutung der Erlösungslehre*, stelt dat *eine christliche Theologie nur dann genügend lebenskräftig ist, wenn sie sich auch in der Auseinandersetzung mit der Tradition bewährt* (*Der wunderbare Tausch*, 5; zie ook 7).

¹⁵⁹ § 2.4, bij noot 131 en 162. Zie ook § 6.2, noot 30.

wonende kracht van God¹⁶⁰. Volgens Kuitert horen woorden als God, zonde, verzoening en verlossing tot een voorbijgegaan wereldbeeld.

De nieuwtestamenticus Cees J. den Heyer (1942) heeft eind jaren negentig in de Gereformeerde Kerken in Nederland veel commotie veroorzaakt door zijn voor een breed publiek geschreven boek *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*¹⁶¹. Aansluitend op zijn studie theologie is Den Heyer in 1972 in dienst getreden van de Theologische Hogeschool en latere Universiteit van de GKN te Kampen¹⁶². In het begin van de jaren tachtig is hij daarnaast drie jaar lang bijzonder hoogleraar jудаïca geweest aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1992 tot eind 2001 was hij in Kampen hoogleraar Nieuwe Testament.

Tijdens zijn jarenlange betrokkenheid bij het deputaatschap voor 'Kerk en Israël' werd de bij Den Heyer reeds aanwezige *nieuwsgierigheid ... naar Jezus, die vreemde God-mens – of goddelijke mens of menselijke god*¹⁶³ steeds meer gestimuleerd. Die nieuwsgierigheid richtte zich met name op de joodse achtergronden van Jezus. Terugblikkend schrijft hij daarover van zichzelf: *Ik leerde hem zien als met joodse ogen. Vanaf die tijd [sc. 1975] begon mijn 'theologie' langzaam maar zeker een ander gezicht te krijgen*¹⁶⁴.

In zijn theologisch zelfportret *Ruim geloven*¹⁶⁵ schrijft Den Heyer dat de traditionele gereformeerde¹⁶⁶ exegese eind jaren zestig, begin jaren zeventig in een crisissituatie was terechtgekomen. Het lukte niet meer om het historisch-kritisch onderzoek naar de Bijbel buiten de deur te houden¹⁶⁷. Het in opdracht van de synode geschreven en in 1981 verschenen rapport *God met ons*¹⁶⁸ kan volgens Den Heyer *als een mijlpaal worden beschouwd. Sindsdien waren er in gereformeerde kring in feite geen reserves meer tegen historisch-kritisch onderzoek*¹⁶⁹.

¹⁶⁰ § 3.2, bij noot 37. Runia stelt dat in het modernisme van de negentiende eeuw *de laatste grond van zekerheid was de menselijke ervaring; beoordeeld door het verstand*. Waar de rechts-moderne Heering (§ 4.3) de weg terugging van modernisme naar de christelijke traditie van alle eeuwen, gaat Kuitert zijns inziens *blijkbaar de omgekeerde weg* (*Wegen*, 52).

¹⁶¹ Ik heb gebruik gemaakt van de onveranderde tweede druk die, net als de eerste in 1997 te Kampen verscheen.

¹⁶² Den Heyer, *Ruim geloven*, 164-169.

¹⁶³ Den Heyer, *Ruim geloven*, 94.

¹⁶⁴ Den Heyer, *Ruim geloven*, 114, 131-133 en 138; citaat op 133. Zie ook 281.

¹⁶⁵ Den Heyer heeft dit boek in 2000 doen verschijnen als een soort verantwoording achteraf bij zijn publicatie over verzoening (*Ruim geloven*, 7).

¹⁶⁶ Ik wijs erop dat de aanduiding 'gereformeerd' bij Den Heyer gelijk staat aan wat ik heb aangeduid als 'neocalvinistisch' (§ 3.2, noot 67).

¹⁶⁷ Den Heyer, *Ruim geloven*, 84v; zie ook 80 en 280v. Zie ook het onder de titel: 'Een jaar later ...' opgenomen nawoord in zijn boek *Verzoening*, dat vanaf de zevende druk uit 1998 is toegevoegd aan de verder ongewijzigde uitgaven. Daarin schrijft Den Heyer dat ook hij zich niet meer kan vinden in de traditionele gereformeerde schriftbeschouwing waarin het goddelijk auteurschap, de inspiratie door de Heilige Geest en de eenheid van de Schrift centraal staan (1998⁸, 143). Zie voor een beschrijving van de neocalvinisten in hun omgang met de Schrift vanaf A. Kuypers het artikel van de nieuwtestamenticus J.S. Vos: 'Het einde van de gereformeerde exegese'.

¹⁶⁸ *God met ons ... over de aard van het Schriftgezag* Verschenen als special van *Kerkinformatie*, nr. 113, feb. 1981. Dit rapport is volgens Den Heyer onder meer ontstaan als reactie op de felle discussie over Wiersinga's proefschrift over verzoening (*Ruim geloven*, 88).

¹⁶⁹ Den Heyer, *Ruim geloven*, 88v; citaat op 89. *Met een zekere trots* (88) vermeldt Den Heyer dat hij als jong theoloog niet alleen als secretaris, maar ook als officieel deputaat voor 'Kerk en Theologie' een bijdrage heeft geleverd aan dit rapport.

Zelf vindt Den Heyer dat de Bijbel *op dezelfde wijze wetenschappelijk bestudeerd moet worden als andere geschriften uit een ver verleden*. De Bijbel is zijns inziens een boek van en voor mensen en exegese een historisch vak waarin geen ruimte is voor het begrip inspiratie¹⁷⁰. Over de relatie van de subdiscipline exegese tot de geschiedenis of tot de theologie laat hij zich echter niet uit. Anders dan Kuitert plaatst hij geen vraagtekens bij het bestaan van God¹⁷¹ maar *de facto* zet hij, net als Kuitert, in zijn wetenschappelijke benadering van de Bijbel God tussen haakjes.

Den Heyer beperkt zich tot dat wat op grond van 'historische' gegevens is te zeggen over de bijbelse teksten, en in het bijzonder over *de jood Jesjoea van Nazaret, geboren en getogen in het land Israël aan het begin van de jaartelling*¹⁷². Vanuit de op deze manier verzamelde informatie bekritiseert hij de christelijke leer aangaande de verzoening. In het onderstaande beschrijf ik hoe hij daarbij is te werk gegaan en waarom zijn benadering mijns inziens geen positieve bijdrage heeft kunnen leveren aan de meningsvorming over het hoe en waarom van de verzoening tussen God en mens in Christus¹⁷³.

In zijn boek *Verzoening* laat Den Heyer alle nieuwtestamentische teksten over de dood van Jezus de revue passeren. Op zich kiest de exegeet Den Heyer hiermee voor een benadering die vergelijkbaar is met die van de dogmaticus Schillebeeckx¹⁷⁴. Vanwege zijn reserve ten opzichte van de dogmatiek¹⁷⁵ brengt hij echter al in een vroeg stadium een schifting aan tussen teksten die hij wel en niet relevant acht voor zijn historische benadering¹⁷⁶. Bovendien is zijn stofbehan-

¹⁷⁰ Den Heyer, *Ruim geloven*, 65, 71 en 284; citaat op 71. Zie ook *De lievelingspsalm*, 28. J.S. Vos noemt deze methode van onderzoek 'seculiere' exegese. Kenmerkend voor die vorm van exegese zou zijn dat er niet wordt gerekend met een onderscheid tussen heilige en profane teksten, noch met een bijzondere status van de canon en evenmin met openbaring. De consequenties die Vos uit deze methode trekt, gaan mijns inziens verder dan Den Heyer voor zijn rekening zal willen nemen. Volgens Vos beschouwt de seculiere exegese *de inhoud van de bijbelse geschriften integraal als producten van de menselijke verbeelding*. Bovendien gaat het zijns inziens in deze benadering niet om de vraag naar de goddelijke boodschap, maar om die naar de menselijke belangen achter de religieuze systemen (*De betekenis*, 17, 55 en 76; citaat op 17).

¹⁷¹ Zie noot 187 van deze paragraaf waar aan de orde komt dat Den Heyer volgens eigen zeggen het geloof in God niet heeft losgelaten.

¹⁷² Zie voor het citaat: Den Heyer, *Verzoening*, 8.

¹⁷³ Zie § 1.4 voor de door mij geformuleerde aandachtspunten.

¹⁷⁴ Anders dan Schillebeeckx (§ 6.3 en 6.4) ziet Den Heyer af van een zo zorgvuldig mogelijke weergave van de verschillende nieuwtestamentische opvattingen aangaande de dood van Jezus. Hij vervecht in zijn beschrijvingen meteen waardeoordelen. Zie bijvoorbeeld de passage waarin hij stelt dat Jezus zijn eigen levenslot heeft geïnterpreteerd in het licht van de oudtestamentisch-joodse traditie over het lijden van de rechtvaardige (*Verzoening*, 28v) of de passage waarin hij stelt dat Paulus geen gebruik heeft gemaakt van offerterminologie. Zijn conclusie ten aanzien van deze stelling luidt: *men kan niet anders dan bewondering hebben voor zijn wijsheid* (64).

¹⁷⁵ Uit het al genoemde nawoord in *Verzoening* (noot 167 van deze paragraaf) blijkt dat de kritiek van Den Heyer zich vooral richt op het feit dat het dogma een eenheid veronderstelt die zijns inziens in de Bijbel niet te vinden is (152). Zijn bestrijders zouden de teksten lezen vanuit hun dogmatische vooronderstellingen (143), terwijl de exegeet niets anders kan doen *dan de teksten te laten spreken* (153).

¹⁷⁶ Zo beschrijft Den Heyer bijvoorbeeld dat als gevolg van het historisch-kritisch onderzoek met zijn *onmiskenbaar anti-dogmatische vooronderstellingen*, het evangelie van Johannes flink in waarde is gedaald omdat Johannes geen betrouwbare getuige zou zijn geweest. Zijn conclusie is: *Zoals Jezus door de evangelist Johannes wordt getekend, zo is hij in ieder geval niet geweest* (*Verzoening*, 22v; citaten op 23).

deling zo associatief dat er geen andere bewijskracht is dan de autoriteit van de auteur¹⁷⁷.

Hoewel Den Heyer de indruk wekt de nieuwtestamentische teksten puur als historicus te willen behandelen, blijkt hij zich in het boek *Verzoening* niet tot die taak te beperken. Zonder toelichting of onderbouwing bindt hij daarin namelijk ook de strijd aan met de dogmatiek over wat hij ziet als de 'klassieke' verzoeningsleer¹⁷⁸. Wat de essentie is van deze leer, verwoordt hij echter niet. Ook besteedt hij geen aandacht aan de plaats van de verzoening in het geheel van de christelijke geloofsleer en in de dogmageschiedenis.

Voor Den Heyer lijkt de verzoening een omstreken thema vanwege de satisfactieleer zoals deze met name doorklinkt in de *Heidelbergse Catechismus*¹⁷⁹. Impliciet stelt hij daarmee dat de dogmatische publicaties van de laatste eeuwen over dit thema niets hebben bijgedragen aan een beter verstaan van de verzoening. Zijns inziens creëert het door hem noodzakelijk geachte historisch onderzoek *een moeilijk te overbruggen kloof tussen de historische Jezus en het traditionele beeld van Christus zoals dat in de klassieke christologische dogma's wordt getekend*¹⁸⁰.

In zijn boek *Verzoening* blijft buiten beschouwing dat de nieuwtestamentische teksten er in al hun variëteit van getuigen dat de volgelingen van Jezus meer in Hem hebben gezien dan alleen een historische figuur. Hoewel de meesten van Jezus' tijd- en volksgenoten niet zijn gekomen tot geloof in Hem, gaat het in de christelijke dogmatiek om 'geloof in Jezus als de Christus'. Met reden kan aan die dogmatiek de vraag gesteld worden of zij terecht claimt dat haar uitspraken op bijbelse gronden tot stand zijn gekomen en of zij niet te ver is gegaan in het aanbrengen van een systematiek. Te makkelijk echter schrijft Den Heyer alle dogmatisch theologen af als betweters, die menen *wijzer te zijn dan de schrijvers van het Nieuwe Testament*¹⁸¹. Zelf stelt hij immers ook dat dogmavorming al in een vroeg stadium van de kerkgeschiedenis plaats vond uit *de behoefte het christelijk geloof samen te vatten en als het ware op formule te brengen*¹⁸².

Toch besteedt Den Heyer geen aandacht aan de historische achtergronden van die dogmavorming, noch aan het revolutionaire karakter dat het christendom had

¹⁷⁷ Bewust heeft Den Heyer in *Verzoening* geen 'noten' geplaatst: ... *de lezer(es) moet mij maar op mijn woord geloven wanneer ik verklaar dat mijn bureau bezaaid was met boeken en artikelen over deze thematiek* [sc. 'verzoening'] (9).

¹⁷⁸ Zie met name Den Heyer, *Verzoening*, 8v en 134-137. In zijn verantwoording achteraf stelt hij dat hij bewust kritische opmerkingen heeft gemaakt over de dogma's, ook al had hij niet de bedoeling een kerkelijk conflict uit te lokken (*Ruim geloven*, 7v en 24). Een jaar later bespreekt hij in zijn 'historisch-biografische' boek over Paulus (1998) het thema verzoening eveneens in direct verband met de discussie over de klassieke verzoeningsleer (*Paulus*, 229-232), hoewel hij in de inleiding had gesteld: *Nog groter is de uitdaging om op grond van de exegese met de dogmatiek in discussie te gaan, maar dat debat valt buiten het bestek van deze studie* (12).

¹⁷⁹ Den Heyer, *Verzoening*, 61-64.

¹⁸⁰ Zie met name Den Heyer, *Verzoening*, 7-10 (woord vooraf) en 134-139 (laatste hoofdstuk); citaat op 8.

¹⁸¹ Den Heyer, *Verzoening*, 134v; citaat op 135.

¹⁸² Den Heyer, *Ruim geloven*, 283. Ook in het Nieuwe Testament zijn al pogingen ondernomen om de kern van het geloof te verwoorden. Denk bijvoorbeeld aan de zogenoemde Christus-hymne uit de brief van Paulus aan de Filippenzen (Fil. 2:6-11), waarvan ook Den Heyer zegt dat dit gedachten zijn *die al in een vroeg stadium in de jonge christelijke gemeente een belangrijke rol hebben gespeeld* (*Verzoening*, 54). Later noemt hij de schrijvers van het Nieuwe Testament dan ook 'theologen' (138).

ten opzichte van de historische context van de romeinse tijd. Voor hem is het een vanzelfsprekendheid dat iemand die zich intensief met historisch onderzoek van de Schrift bezighoudt, steeds meer moeite krijgt om in te stemmen met de christelijke dogma's¹⁸³. Nergens blijkt echter dat hij er zich rekenschap van heeft gegeven dat deze moeite voortvloeit uit een verschil in vooronderstellingen¹⁸⁴.

Den Heyer lijkt aan te willen tonen dat de nieuwtestamentische teksten slechts *een verwarrende wirwar van visies en meningen* bevatten en dus geen systematisch opgebouwde 'leer' over de verzoening¹⁸⁵. Voor hem is de veelkeurigheid van de Bijbel op zich heilzaam en een bron van inspiratie. Hij laat echter buiten beschouwing of en zo ja waarom de Bijbel hem meer aanleiding tot inspiratie geeft dan welk ander historisch of modern geschrift dan ook¹⁸⁶.

Wel stelt Den Heyer dat hij niet meer geïnspireerd of ontroerd wordt door wat hijzelf noemt *de centrale inhoud van het christelijk geloof*, namelijk dat de dood van Jezus verzoening bewerkstelligt. Omdat hij zich niet kan voorstellen *hoe ... de dood van iemand in een ver verleden voor mij, die vele eeuwen later leeft, heil en redding kan betekenen*, schuift hij deze geloofsvoorstelling als niet relevant terzijde¹⁸⁷. Hier stapt Den Heyer uit zijn rol als historicus en overschrijdt daarmee de door hemzelf gestelde grens van zijn vakgebied. Ondanks de titel van zijn controversiële boek moet ik vaststellen dat Den Heyer geen concrete bijdrage heeft geleverd aan het denken over verzoening tussen God en mens in Christus. Ook van een oudtestamentische onderbouwing is geen sprake¹⁸⁸.

¹⁸³ Den Heyer, *Verzoening*, 8.

¹⁸⁴ J.S. Vos wijst er bijvoorbeeld op dat eind jaren zeventig de nieuwtestamenticus S.J. Noorda aan de Vrije Universiteit als vanzelfsprekend uitging van de historisch-kritische methode van tekstuitleg, maar tegelijkertijd attendeerde op *de beperkingen van deze methode. Wat betreft de betekenis van de nieuwtestamentische teksten voor de huidige lezer laat zij ons in de kou staan* ('Het einde', 105v; citaat op 106). Zelf spreekt Vos in zijn boek over de betekenis van de dood van Jezus ook over een diepe kloof tussen de seculiere historisch-kritische exegese en de christelijke dogmatiek. Hoewel hij scherp onderscheid maakt tussen de vooronderstellingen van beide benaderingen, blijkt hij vervolgens toch de door hem beschreven 'systematisch-theologische modellen' te leggen langs de meetlat van het 'seculiere' gezichtspunt. Duidelijk is dat Vos de seculiere exegese niet gedegradeerd wil zien tot hulpwetenschap van de dogmatiek (*De betekenis*, 76v en 132v; zie ook noot 170 van deze paragraaf). Net als Den Heyer (bij noot 171 van deze paragraaf) laat ook hij onbesproken hoe deze 'seculiere' benadering zich verhoudt tot de theologie.

¹⁸⁵ Den Heyer, *Verzoening*, 134. In zijn afscheidsrede heeft hij daarover expliciet gezegd: *Ik ben bijbel-theoloog en geen dogmaticus. De bijbel-theoloog heeft geen andere taak dan de bijbel in al zijn veelkleurigheid tot zijn recht te laten komen* (*De lievelingspsalm*, 29).

¹⁸⁶ Den Heyer, *Verzoening*, 137 en *Ruim geloven*, 284. Uit zijn afscheidsrede blijkt dat hij niet alleen de Bijbel, maar ook *de figuur van Jezus* ziet als bron van inspiratie (*De lievelingspsalm*, 29). Zie ook zijn *Van Jezus naar christendom. De ontwikkeling van tekst tot dogma*, Zoetermeer 2003, 272. Hij lijkt zich dan ver verwijderd te hebben van zijn vroegere positiekeuze: *Uiteraard word ik niet slechts gedreven door een historische interesse. Ik schrijf ook als Christen die niet alleen door het gesprek met het Jodendom geïnspireerd wordt, maar ik zoek ook naar woorden en begrippen om in deze tijd het geloof in Jezus Christus onder woorden te brengen* (*De messiaanse weg. III. De Christologie van het Nieuwe Testament*, Kampen 1991, 12).

¹⁸⁷ Beide citaten: Den Heyer, *Verzoening*, 136. In een interview over zijn 'afscheid van de orthodoxie' stelt hij met nadruk dat hij wel oude dogma's heeft losgelaten, maar niet het geloof in God. Zonder toelichting voegt hij daaraan toe: ook zonder zijn verzoenend lijden en sterven staat Jezus voor mij centraal als degene die de kloof tussen God en mens overbrugt en een nieuw perspectief creëert (Pronk, *In zonde*, 85).

¹⁸⁸ In zijn bespreking van het boek *Verzoening* heeft Runia erop gewezen dat het Oude Testament daarin nauwelijks ter sprake komt en daaraan toegevoegd: *ligt daar misschien één van de grote pro-*

Evenals Wiersinga blijkt ook Den Heyer onaangenaam verrast te zijn geweest door de heftige reacties die zijn boek over verzoening van met name orthodoxe zijde heeft opgeroepen¹⁸⁹. De bezwaren die tegen een aantal van zijn uitspraken zijn ingediend, leidden tot de ‘kwestie Den Heyer’. Deze kwestie bleef spelen totdat de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland in 2001 voor de derde keer vaststelde dat er geen kerkelijke tuchtmaatregelen tegen hem zouden worden genomen. De synode bleef toen bij haar uitspraak van november 1997 dat Den Heyer weliswaar niet de diepte van de klassieke verzoeningsleer had gepeild, maar dat hij als exegeet was gebleven binnen de ruimte die het ondertekeningsformulier en het reglement van de Theologische Universiteit Kampen boden¹⁹⁰.

Naar aanleiding van de discussies in de GKN rond de theologische opvattingen van zowel Kuitert als Den Heyer heeft de triosynode van de toenmalige Samen-op-Weg-kerken¹⁹¹ opdracht gegeven tot het vervaardigen van een rapport dat richting zou moeten geven aan het kerkelijk denken over christologie en verzoening. Onder de titel *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser* verscheen eind 2000 een belijdend geschrift dat van de zijde van de SoW-kerken is gekarakteriseerd als *een principiële, apolemische expressie vanuit het hart van de kerk zelf*¹⁹².

In deze publicatie wilden de gezamenlijke synoden met het oog op de vragen van de eigen tijd belijden *wie Jezus Christus voor ons is*. Met nadruk wordt daarbij vermeld dat het gaat om het belijden van de geloofsgemeenschap die leeft in verbondenheid met Christus, de Heer van de kerk. Ondanks dit heldere uitgangspunt blijkt al uit de inleiding dat dit rapport niet een op hoofdzaken geformuleerde belijdenis is, maar vooral een omschrijving van en een argumentatieve toelichting

blemen? (Wegen, 83). Zijn vraag sluit nauw aan bij die van Lekkerkerker die aan het slot van § 1.3 is geciteerd. In 1993 nam Den Heyer al expliciet afstand van de uitspraak van de evangelist Lucas (24:26v) volgens wie Jezus zelf heeft uitgelegd wat er in ‘al de Schriften’ op Hem betrekking had: *Het gehele Oude Testament lijkt ondubbelzinnig in één richting te wijzen: Jezus Christus. De exegeet die zich niet door dogmatische vooronderstellingen laat leiden, weet echter beter (Kruispunten op de messiaanse weg. Beelden van Jezus in het Nieuwe Testament, Kampen, 23)*. In 2000 publiceerde hij een artikel onder de titel: ‘Verzoening: een “tegoed” van het Oude Testament’, dat hij ook integraal opnam in *Ruim geloven* (272-277). Daarin wordt duidelijk dat zijns inziens aan het ‘latere’ christelijke spreken over de dood van Jezus als (zoen)offer, zoals in de brief aan de Hebreëen, niet teveel waarde moet worden toegekend. Hij acht het *noodzakelijk dat over het thema ‘verzoening’ niet in de eerste plaats ‘christocentrisch’ wordt gesproken. Profeten en psalmisten wisten van Gods liefde en barmhartigheid ... ieder jaar opnieuw werd het joodse volk zich ervan bewust dat God bereid was zich met zijn volk te verzoenen* (276). In dit artikel blijft echter buiten beschouwing dat Den Heyer twee jaar eerder schreef dat ook de ‘vroege’ Paulus een centrale rol toekent aan Jezus Christus in de verzoening tussen God en mens (Paulus, 229-232).

¹⁸⁹ Den Heyer, *Ruim geloven*, 7-9, 252, en 259. Zie § 5.5, bij noot 258 voor Wiersinga. H. Amelink stelt in een artikel over Puchinger en Den Heyer dat het hem bevreemdt dat laatstgenoemde verbaasd is over het verzet in de GKN tegen zijn opvattingen: *Door zijn manier van theologiseren [sc. met alle nadruk op vrije exegese buiten het keurslijf van elke dogmatiek] is hij via een lange omweg terechtgekomen bij de vrijzinnigheid waartegen de gereformeerde theologie zich in de negentiende eeuw zozeer verzette* (in: *NRC Handelsblad*, 13-04-2001, 32, kolom 4).

¹⁹⁰ Den Heyer, *Ruim geloven*, 259-264 en 270-272 en G. de Vries, ‘Vrijzinnige heeft stille invloed’, in: *NRC Handelsblad*, 24-04-2001, 7.

¹⁹¹ § 7.1, noot 7.

¹⁹² Citaat uit een redactioneel artikel in *Dagblad Trouw*, 28-11-2000, 12. Zie ook *Kerkinformatie*, nov. 2000, 4v. Volgens L.J. van den Brom heeft J. Muis de hoofdtekst geschreven. Het ‘Woord vooraf’ is van de hand van B. Plaisier, de scriba van de SoW-kerken (‘Verlossing of Verzoening’, in: *KeTh* 52 [2001], 329).

op een aantal facetten van de christologie. Gesteld wordt dat het bijbels getuigenis allereerst wordt verstaan in het licht van het belijden van het voorgeslacht¹⁹³. Waar eigentijdse discussies daartoe aanleiding geven, bespreekt het rapport ook vragen over de veelvormigheid van het geloof, over al dan niet acceptabele geloofsvoorstellen en over de resultaten van historisch onderzoek¹⁹⁴.

Concreet betekent het laatste dat alleen aandacht wordt besteed aan de ‘nieuwe’ exegese in de vorm van de historisch-kritische methode en de beperkingen daarvan. De vernieuwing in de relatie tussen exegese en dogmatiek, waarbij de dogmatiek opkomt uit het zorgvuldig lezen en exegetiseren van de Bijbel, blijft buiten beeld¹⁹⁵. De omschrijving van het geloof in Jezus Christus en van de verzoening heeft de vorm van een dogmatisch betoog dat ondersteund wordt door verwijzingen naar teksten uit de Schrift. Dit betoog wordt echter frequent onderbroken door allerlei excursen en vervolgens aangevuld met een aantal meer vaktechnische hoofdstukken waarin het gaat om vragen waarmee *elke bewust levende gelovige op de een of andere manier ... te maken krijgt*¹⁹⁶.

Hoewel dit rapport een veelheid aan informatie geeft, maakt het nauwelijks onderscheid tussen hoofd- en bijzaken. Juist met het oog op de toentertijd actuele discussies binnen de SoW-kerken zou het mijns inziens van belang zijn geweest om voorafgaand aan de inhoudelijke bespreking aangaande Jezus Christus en zijn heil niet alleen te spreken over een gemeenschappelijk belijden, maar ook expliciet te formuleren wat de gezamenlijke uitgangspunten dan wel vooronderstellingen zijn ten aanzien van (het gebruik van) de Bijbel, van de eerdere belijdenissen en belijdende geschriften en van de ‘moderne’ methoden van onderzoek. Nu moet de lezer zelf gaandeweg proberen te ontdekken wat volgens de synode het kenmerkende is van het gemeenschappelijk belijden en waar wegen uiteengaan.

Anders gezegd: de synode heeft geen onderscheid gemaakt tussen wat zij tot de externe kritiek op het (protestants-)christelijk geloof rekent en wat tot de interne¹⁹⁷. Daardoor is niet duidelijk of aangedragen discussiepunten bedoeld zijn om het christelijk geloof in bescherming te nemen tegen kritiek van buitenaf of om aan te zetten tot een nadere interne bezinning. Dat speelt ook een rol in de bespreking van het onderwerp verzoening. Met name de beschrijving van de verschillende visies binnen de kerk op de formuleringen in de *Heidelbergse Catechismus* wekt de indruk alsof er alleen sprake is van interne kritiek. Uit het werk van Den Heyer is echter naar voren gekomen dat er eveneens kritiek is geuit op basis van vooronderstellingen die afwijken van wat in de christelijke traditie gebruikelijk is¹⁹⁸. Maar ook met betrekking tot de punten van interne kritiek worden in het rapport geen conclusies getrokken. Weliswaar wordt het belang van de uitspraken in de *Catechismus* gerelativeerd, maar

¹⁹³ Het streven om zich bij het verstaan van de Bijbel te *laten leiden door het belijden van het voorgeslacht* (Jezus Christus, 3) heb ik eerder aangeduid als een vorm van dogmatische exegese (§ 5.4, noot 210).

¹⁹⁴ Jezus Christus, 1-4; citaat op 1.

¹⁹⁵ Zie § 5.5, bij noot 295; § 6.3, bij noot 43-51 en § 6.6, bij noot 208.

¹⁹⁶ Jezus Christus, 4. In de passages waarin wordt ingegaan op de vragen en gezichtspunten die Kuitert en Den Heyer aan de orde hebben gesteld en die velen bezighouden, krijgt het *betoog* [aldus het rapport] *vanzelf meer het karakter van een theologische discussie* (4).

¹⁹⁷ Zie voor het onderscheid tussen interne en externe kritiek noot 149 van deze paragraaf.

¹⁹⁸ Zie bij noot 179-184 van deze paragraaf.

onbesproken blijft of de triosynode nu meent dat de tekst op het punt van de verzoening anders moet worden verstaan, dan wel herzien of terzijde gesteld¹⁹⁹.

Vanuit de kerkpolitieke verhoudingen is deze strategie wel verklaarbaar²⁰⁰, maar ze is strijdig met het doel dat de synode met dit rapport voor ogen heeft gehad: mensen helpen bij hun geestelijke zoektocht naar de betekenis van Jezus Christus voor hun leven, en in het bijzonder voor hun verzoening met God²⁰¹. Meer algemeen geformuleerd biedt dit rapport mijns inziens weinig steun aan het individuele gemeentelid bij het maken van weloverwogen keuzen ten aanzien van de vele eigentijdse vragen die zich aandienen.

7.4 Wentsel en Van de Beek

In de laatste twee decennia van de twintigste eeuw schreef de neocalvinist Benjamin Wentsel (1929) een breed opgezette vierdelige dogmatiek, uitgevoerd in zeven banden²⁰². Naar eigen zeggen wilde de auteur, met het oog op de naderende eeuwwende, de gereformeerde theologie confronteren met de eigentijdse context zoals Bavinck dat een eeuw eerder had gedaan. Wentsel heeft het als een uitdaging gezien om *in een tijd van gisting en verwarring de katholiek-gereformeerde traditie op zijn bijbels gehalte te toetsen en deze met een grondig-bijbelse verankering door te geven aan de komende generatie*²⁰³.

Vanaf 1953 tot aan zijn vervroegde uittreding in 1990 is Wentsel gemeentepredikant geweest ten dienste van de Gereformeerde Kerken in Nederland. In 1970 is hij te Kampen gepromoveerd op een proefschrift getiteld *Natuur en genade*. Van 1976 tot 1997 was hij als docent dogmatiek verbonden aan een reformatorische bijbelschool in Zeist en in diezelfde periode heeft hij zijn *Dogmatiek* geschreven. Het getuigt van grote betrokkenheid bij het geloof en de geloofsleer dat hij de moed heeft gehad om naast zijn werkzaamheden als predikant en docent te beginnen aan zo'n groot project.

In de introductie op het eerste deel zegt Wentsel dat zijn *Dogmatiek* het midden houdt tussen een breed opgezette dogmatiek en een handboek of naslagwerk. Hij wilde dit werk een wegwijzer doen zijn *in het veelstromenland en de probleemvelden van deze tijd*²⁰⁴. Daartoe wordt een veelheid aan onderwerpen behandeld en

¹⁹⁹ Het rapport is kritisch ten opzichte van de uitspraken over straf en genoegdoening in de *Heidelbergse Catechismus* en zegt: *deze interpretatie is, zoals elke systematische omschrijving, eenzijdig. Dit neemt de waardevolle en blijvende geloofsinzichten die de Heidelbergse Catechismus onder woorden brengt, niet weg*. Vervolgens wordt gewezen op het belang dat de *Catechismus* toekent aan bijvoorbeeld het liefdesgebed en de menselijke verantwoordelijkheid (*Jezus Christus*, 29-31; citaat op 31). Zie ook 18 voor de eenzijdigheid van elke leer.

²⁰⁰ Zie ook de kritische reactie van Veldhuis op het rapport. Hij refereert onder andere aan een uitspraak van de toenmalige voorzitter van de hervormde synode, dat sommige formuleringen van het synoderapport 'om kerkpolitieke redenen' een compromis-karakter hebben gekregen: bepaalde vleugels in de kerk dreigden niet met de inhoud van het rapport in te stemmen ('Moderniteit', 12-15; in het bijzonder 15, noot 7).

²⁰¹ *Jezus Christus*, 1 en 4v.

²⁰² *Dogmatiek*, dl. 1, 2, 3a en 3b, 4a, 4b en 4c [*Dogm 1-4c*].

²⁰³ Wentsel, *Dogm 4c*, 523v; citaat op 523.

²⁰⁴ Wentsel, *Dogm 1*, 15. Zie ook *Dogm 3a*, 21.

een grote diversiteit aan standpunten van anderen weergegeven en van commentaar voorzien, echter zonder heldere systematiek. Bij nadere beschouwing blijkt dat hij niet zozeer de 'katholiek-gereformeerde' traditie, maar vooral de daarvan afwijkende opvattingen in heden en verleden onder kritiek stelt²⁰⁵.

In de delen 1 en 2 van zijn *Dogmatiek* besteedt Wentsel veel aandacht aan de Schrift en aan een beoordeling van het brede scala aan *leeswijzen* van die Schrift door de tijd heen²⁰⁶. Hoewel hij signaleert dat ook ten aanzien van de verzoening veel verschillen in inzicht te herleiden zijn tot vooronderstellingen die het verstaan van de Bijbel kleuren²⁰⁷, meent hij desondanks dat zijn eigen benadering ongecompliceerd en eenduidig is: *Tegenover het standpunt dat eigentijdse ervaringen de bijbelse verzoeningsleer inhalen, achterhalen of complementair aanvullen, stellen we dat ook in de 20e eeuw de Schriften van het oude en nieuwe verbond het enige criterium van de verzoeningsleer dienen te zijn. Zoals alle loci in de dogmatiek genormeerd dienen te worden vanuit de Schriften zo is dit ook noodzakelijk met de soteriologie*²⁰⁸. Daarmee suggereert hij dat die bijbelse leer 'objectief' vaststelbaar is, zonder dat vooronderstellingen daarop invloed hebben.

Concreet blijkt de bijbelse leer van Wentsel grote overeenkomst te vertonen met de gereformeerde dogmatiek. Conform de leer van de raad Gods meent hij dat de plannen van God ten aanzien van schepping, verlossing en voleinding een eenheid vormen. Van vóór de grondlegging van de wereld was door de drieënige God gerekend met de zondige afval van de mens en was duidelijk wat de rol van Christus zou zijn²⁰⁹. Met een beroep op een aantal teksten van Paulus spreekt Wentsel over het pedagogisch karakter van de wet, waardoor zondaren moesten leren dat zij onmachtig zijn zich aan de van God gegeven wet te houden. De geschiedenis van het volk Israël moest dus wel falen en uitlopen op de komst van de Zoon²¹⁰.

Tegelijkertijd meent Wentsel dat het Oude Testament het enig juiste criterium is voor het verstaan van het verlossingswerk van Jezus. Hij vestigt in het bijzonder de

²⁰⁵ Anders dan Bavinck en Berkouwer is Wentsel daarbij meer gericht op de polemieken dan op een scherpe analyse van de standpunten van anderen.

²⁰⁶ Wentsel, *Dogm 2*, 19. Zijn grote aandacht voor de Schrift past volstrekt in de neocalvinistische traditie (§ 3.3, bij noot 83-89; § 5.3, bij noot 29v en § 5.4, bij noot 129v).

²⁰⁷ Wentsel, *Dogm 3b*, 467. Hij stelt daar: *Bij de meesten* [sc. critici van de satisfactieleer vanaf Socinus tot en met Wiersinga] *spelen zulke in het oog lopende apriori's ... een rol, dat het zinvol is, alvorens exegese van de Schriften te bedrijven, eerst een analyserend gesprek met hen aan te gaan over hun wijsgerige of psychologische vooringenomenheden*. Wentsel meent zelf dat de satisfactie-idee voldoende steun vindt in het Oude Testament en beroept zich daarvoor op uitspraken van de oudtestamenticus W.H. van Gispem over het hebreeuwse woord *asjam* (betaling van schuld) in Lev. 17:11 en Jes. 53:10 (388 en 462v).

²⁰⁸ Wentsel, *Dogm 3b*, 366; zie ook 387. Op 464 komt naar voren dat deze *bijbelse verzoeningsleer* zijns inziens ongeveer samenvalt met de reformatorische. In zijn historisch overzicht kent hij aan deze leer een 'eigensoortig karakter' toe, omdat de grote hervormers ... zich zeer nauwgezet door de Heilige Schrift lieten leiden en zich afzetten tegen het toenmalige begrip van de verdienstelijkheid van de goede werken (478).

²⁰⁹ Wentsel, *Dogm 3a*, 507v. Zie ook 739 en *Dogm 2*, 170; *Dogm 4a*, 165v en 882 en § 3.3, bij noot 91-93.

²¹⁰ Wentsel, *Dogm 3b*, 432. Eerder schreef hij: *Het goddelijk programma van Jezus' leven, sterven en opstanding stond vast. Het was in het OT geprofeteerd. De discipelen zijn verblind geweest dat zij dit niet gezien hebben (Hij voor ons, 65)*. Anders dan Korff (§ 4.4, bij noot 161-166) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 44-46) die met betrekking tot het falen van Israël de nadruk hebben gelegd op de kant van de zondige mens, wijst Wentsel op een noodzaak van de kant van God.

aandacht op het (genade)verbond tussen God en het volk Israël en op de offerdienst zoals beschreven in de boeken Exodus en Leviticus. Omdat Christus in het verbond zowel de goddelijke als menselijke partij vertegenwoordigt, is volgens Wentsel de spits van diens offer zowel op God als op de mens gericht²¹¹. Zijns inziens zijn de volgende bijbelse elementen karakteristiek voor de waarheid inzake de openbaring van de verzoening: *Christus is tegelijkertijd profeet, priester en koning; de lijdende knecht die voldoet aan de eisende en straffende wil des Vaders; de Middelaar die voor ons bij God optreedt en ons Voorbeeld*²¹².

Wentsel heeft zowel in zijn *Dogmatiek*²¹³ alsook in een eerder verschenen monografie²¹⁴ uitgebreid aandacht besteed aan het onderwerp verzoening. Daarbij is hij mijns inziens niet ontkomen aan de door hemzelf omschreven *verzoeking voor de kerk en de theologie ... te verstarren tot een confessionalistisch belijden, zodat de actuele problemen niet aangepakt worden*²¹⁵. Tegenover wat hij zelf noemt de eerste kernvraag van zijn monografie, namelijk of *de begrippen: eisende en straffende gerechtigheid, voldoening, genoegdoening, het dragen van de toorn, plaatsvervanging, stilling van de toorn (placatio) ... behoren tot het wezen van de openbaring van God*²¹⁶, stelt hij bijvoorbeeld simpelweg: *God is de Rechtvaardige, die eist, straft, vergeldt en verlost*²¹⁷. Ook in het hoofdstuk over het bijbelse begrip gerechtigheid poneert hij eerst zijn eigen visie om die vervolgens aan de hand van bijbelteksten te onderstrepen²¹⁸. In zijn werk bespreekt hij met name standpunten die in de loop van de kerkgeschiedenis en vooral in de twintigste eeuw zijn geformuleerd. Nieuwe gezichtspunten met betrekking tot de verzoening tussen God en mens in Christus of ten aanzien van de oudtestamentische onderbouwing daarvan geeft hij niet.

Vermeldenswaard is dat Wentsel in zijn monografie heeft getracht een nieuwe impuls te geven aan het kerkelijk belijden inzake de verzoening. Terecht wijst hij erop dat niet individuele theologen, maar de kerk door haar ambtelijk spreken leiding moet geven aan de gemeente en aan de theologie²¹⁹. Daarom heeft hij

²¹¹ Wentsel, *Dogm 3b*, 367v, 387-390, 423-431, 436-447, 456-458 en 467v. Omdat 'verbond' een bijbels kernwoord is dat zijn invloed doet gelden in het geheel van de openbaring van God, acht Wentsel het terecht dat het zo'n belangrijke plaats inneemt in de gereformeerde theologie (424v). Zie ook 478v en *Dogm 1*, 260-263; *Dogm 3a*, 203-254 en § 3.3, bij noot 93. Met betrekking tot de dubbele spits attendeert Wentsel op de mening van Lekkerkerker (*Dogm 3b*, 468), maar ook anderszins toont hij affiniteit met diens werk (*Hij voor ons*, 4 en 7 en *Dogm 3b*, 396v en 444). Zie voor Lekkerkerker § 1.3, noot 55; § 4.4, bij noot 222 en § 5.2, noot 12.

²¹² Wentsel, *Dogm 3b*, 480v.

²¹³ Hoewel de delen 3a en 3b van de *Dogmatiek* van Wentsel beide de titel dragen: *God en mens verzoend* is de kern van zijn bespreking te vinden in deel 3b, hoofdstuk 7 en 8 (387-486).

²¹⁴ *Hij voor ons, wij voor Hem. Over gerechtigheid, verzoening en gericht* (1973).

²¹⁵ Wentsel, *Dogm 1*, 64.

²¹⁶ Wentsel, *Hij voor ons*, 12.

²¹⁷ Wentsel, *Hij voor ons*, 45.

²¹⁸ Wentsel, *Hij voor ons*, 50-57. Zie ook *Dogm 3a*, 414-428. Op 415 schrijft hij: *Weliswaar is het heilsbegrip dominant, maar wie de gerechtigheid uitsluitend vertaalt als heilsbegrip doet tekort aan de volheid ervan. En dit heeft zijn kwalijke gevolgen voor andere onderdelen van de waarheid; het vergeldend handelen Gods in het lijden van Christus komt dan in de lucht te hangen of wordt geheel geëlimineerd*. Zie ook § 2.3, bij noot 94-97 voor de discussie over het lijden van Christus als straf van God.

²¹⁹ Wentsel, *Hij voor ons*, 124v. Zie voor zijn visie op de positie van vaktheologen in de kerk, *Dogm 1*, 21-23 en 62-64. Op 45 schrijft hij: *Men kan de werkelijkheid gelovig van God uit en on-gelovig vanuit de humaniteit of andere doelstellingen en uitgangspunten benaderen. Dit vóór-oordeel kan ... tot tegenovergestelde uitkomsten leiden*.

een poging [gedaan] tot herformulering van het verzoeningswerk. Hij wilde het tijdgebonden harnas van de belijdenisgeschriften afwerpen en tevens uitbreiding geven aan het belijden omdat naar zijn mening in het verleden *bepaalde bijbelse gezichtspunten onvoldoende of onvolledig uit de verf zijn gekomen.*

In de vorm van een catechismus geeft hij in 34 vragen en antwoorden mijns inziens zowel een waardevolle hertaling van het gedachtegoed van de drie *Formulieren van Enigheid* alsook nieuwe accenten in het belijden. Uit zijn formulering blijkt dat verzoening voor hem niet alleen een particulier, maar ook een gemeenschapsvormend en een universeel aspect heeft. In feite pleit hij voor een politiek-sociale theologie waarin zowel aandacht wordt besteed aan de aardse zaken alsook aan het perspectief over de dood heen, met speciale nadruk op het oordeel van God over de verantwoordelijke mens²²⁰.

Het is jammer dat indertijd geen gesprek op gang is gekomen over deze herformulering. Exegeten en dogmatici die positie kiezen in het christelijk geloof hadden mijns inziens in deze nieuwe verwoording en de daaraan toegevoegde schriftverwijzingen een goede basis kunnen vinden voor een nader inhoudelijk gesprek over de al dan niet bijbels te onderbouwen standpunten van de (gereformeerde) verzoeningsleer. Maar mogelijk is het gebrek aan een logische opbouw in de herformulering debet aan de geringe respons.

Na zijn studie theologie in Utrecht heeft Abraham van de Beek (1946) zich naast zijn werkzaamheden als hervormd predikant gespecialiseerd in de botanie. Te Utrecht verdedigde hij in 1974 een proefschrift over bramen. Zes jaar later promoveerde hij nogmaals, nu te Leiden in de theologie²²¹. In diezelfde plaats aanvaardde hij in 1982 een benoeming tot hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk in de dogmatiek en bijbelse theologie.

Vanaf 2001 is Van de Beek als hoogleraar symboliek werkzaam aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij is tevens directeur van het *International Reformed Theological Institute* dat in 1995 werd opgericht en sinds 2000 valt onder de verantwoordelijkheid van de VU. Voor dit instituut is de kernvraag: *hoe verwoorden wij in het heden het christelijk geloof?*²²² Al bij zijn inauguratie te Leiden zei Van de Beek: *Het gaat in beide [sc. kerk en theologie] om een hartstochtelijk zoeken naar de waarheid, naar hem die de waarheid is, naar God in Jezus Christus*²²³. Bij zijn intrede aan de VU sprak hij *over God die tot ons gesproken heeft en sprekend in ons midden is*²²⁴.

In al zijn publicaties maakt Van de Beek duidelijk dat hij vanuit zijn persoonlijk geloof in Jezus Christus²²⁵ en vanuit zijn verstaan van het Oude en Nieuwe Testa-

²²⁰ Zie voor de twee alinea's over zijn catechismus: Wentsel, *Hij voor ons*, 130-138; citaten op 130. Hij leidt zijn poging tot herformulering aldus in: *We zijn van mening dat de drie formulieren van enigheid het werk van de verzoening op een rijke, diepe, bijbelse wijze omschrijven. We achten de kritiek, die op de juridische aspecten van de verzoeningsleer geleverd wordt, onhoudbaar* (130).

²²¹ *De menselijke persoon van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostasie van de menselijke natuur van Christus* (1980).

²²² Van de Beek, *Ontmaskering*, 98.

²²³ Van de Beek, *God kennen*, 17.

²²⁴ Van de Beek, *Ontmaskering*, 97.

²²⁵ In *Jezus Kurios* stelt Van de Beek expliciet dat hij positie kiest in het geloof als zaak van het hart (10). *Jezus Christus is in mijn leven gekomen en Hij laat me nooit meer los* (15). Het geloof is in

ment kritisch kijkt naar de dogmageschiedenis, de kerkelijke tradities en de relatie tussen christendom en cultuur. Scherpe analyses en intrigerende beschouwingen vormen een substantieel deel van zijn omvangrijk oeuvre. Veel onderwerpen die daarin aan de orde komen, staan ook in mijn onderzoek centraal: schepping, kwaad, lijden, schuld en vooral de betekenis van (het kruis van) Christus. Bij het bestuderen van zijn werk drong zich bij mij echter met regelmaat de vraag op wat nu de kern is van het probleem dat wordt behandeld en langs welke lijnen wordt gezocht naar verheldering²²⁶.

Volgens zijn eerste inaugurele rede gaat het in de dogmatiek *om een systematische omschrijving van de totale theologische kennis*²²⁷, ook al betekent dat niet dat systematisch theologen zouden moeten streven naar het formuleren van een gesloten theologisch systeem. Zijns inziens zijn ze namelijk niet in staat om de relatie van God met ons te doorgronden, maar kunnen ze slechts zoeken naar woorden om de aard van Gods weg met ons aan te duiden²²⁸. In het onderstaande geef ik een beschrijving van de wijze waarop Van de Beek het begrip ‘verzoening’ aan de orde stelt in de bredere context van de christelijke geloofsleer. Uiteraard let ik in het bijzonder op de aandacht die hij daarbij schenkt aan het Oude Testament. Hoewel Van de Beek zelf van mening is dat wat we belijden geen consistent betoog hoeft te zijn²²⁹, wijs ik er bij voorbaat op dat er mijns inziens in zijn ‘systematische omschrijving’ dusdanige spanningen dan wel inconsistenties aanwezig zijn dat die om nadere toelichting vragen.

In zijn monografie over lijden, schuld en God geeft Van de Beek aan dat hij in zijn theologisch model recht wil doen aan verschillende aspecten, namelijk aan de absolute vrijheid van God die onbegrensde mogelijkheden heeft, aan Jezus Christus in wie de definitieve beslissing is gevallen waardoor Hij keer- en eindpunt is van de geschiedenis en aan de werkelijkheid van de ervaringen van lijden en schuld bij mensen in heden en verleden. Hij voegt daar als vierde aspect aan toe *de open*

zijn ogen dan ook *niet een willekeurige keuze die iemand kan maken en evengoed kan nalaten ... het is een zekerheid, die zich met gezag aan ons opdringt* (*God kennen*, 5). Zie ook *Waarom?*, 297; *Schepping*, 53, 58 en 84 en ‘De verre of nabije God’, 22.

²²⁶ Bij wijze van voorbeeld kan dienen het boek *De kring*: eerst stelt Van de Beek dat deze publicatie gaat over ‘Jezus’ als de God *van Israël* in ons midden, maar nog op dezelfde pagina meldt hij dat het ook gaat over ‘Israël’ als uitzonderlijk probleem voor de christelijke theologie en over ‘het probleem dat joden in de wereld stellen’ (7). Toch zijn ook dat kennelijk niet de eigenlijke onderwerpen van bespreking, want verderop gaat het over het ‘gesprek met het hedendaagse jodendom’ dat ‘wij’ met hen voeren vanuit de gemeenschap met Christus (46). In een van de laatste hoofdstukken stelt hij echter: *Kort gezegd: Joden moeten zich tot Christus bekeren en met Hem sterven, ook sterven aan het land* (364). Daarmee frustreert hij mijns inziens niet alleen het gesprek dat volgens hem gevoerd moet worden, maar ontkracht hij ook eerdere uitspraken van zichzelf inzake de verhouding van het christendom tot andere godsdiensten: *Juist de christen moet de ander aanvaarden zoals die is ... (Jezus Kurios, 259). Tegen iemand zeggen dat hij moet geloven is net zo zinvol als tegen iemand zeggen dat hij moet liefhebben ... Wie in dat soort termen over geloven praat heeft nog niet begrepen wat geloven is ... Daar zit de fout van het exclusivisme: dat men meent anderen het geloof als een imperatief te moeten voorhouden* (266/267).

²²⁷ Van de Beek, *God kennen*, 2.

²²⁸ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 9. Zie ook ‘Wat hebt gij’, 147v.

²²⁹ Van de Beek, *Schepping*, 46, waar hij eveneens schrijft: *Ook de bijbel is niet zo consistent. Het gaat veel meer om een inventariseren van wat we gehoord en ervaren hebben. Theologie is veeleer wijsheid, als wijsheid van het leven met God, dan een systeem van waarheden* (zie ook 307).

situatie die de geschiedenis is. Niet alleen voor de mens, maar ook voor God is zijns inziens de toekomst open, ook al staat in Christus vast dat God de redder is van de wereld²³⁰.

Geschiedenis is een essentieel begrip in de theologie van Van de Beek²³¹, maar met het noemen van het vierde aspect heeft hij een enorme spanning in zijn model gebracht. Logisch gesproken kan het immers niet tegelijkertijd waar zijn dat én het eindpunt van de geschiedenis vastligt én de geschiedenis een open situatie is. Die spanning wordt niet kleiner door de stelling dat 'theologisch' gezien in Christus sprake is van één moment van overgang uit het duister naar het licht, maar dat 'historisch' gezien dat moment voltooid wordt in de uitgestrektheid van tijd en ruimte²³².

Van de Beek is van mening dat de christelijke theologie gefundeerd moet zijn op historische, contingente waarheden en niet op de zogeheten eeuwige waarheden van de rede²³³. Naar het natuurwetenschappelijk model van de negentiende eeuw beoefent hij de theologie voornamelijk als historische wetenschap waarin zo goed mogelijk wordt verklaard hoe de werkelijkheid is geworden²³⁴. Vanuit de historische feiten waarin ervaringen van ellende en schuld centraal staan, redeneert hij terug en draagt hij verklaringen aan.

Opmerkelijk daarbij is dat zijn vraag naar de wording van de werkelijkheid weliswaar opkomt uit de menselijke ervaringen, maar dat Van de Beek eigenlijk niet gericht is op de geschiedenis van de mens(heid) en evenmin op die van de mens Jezus van Nazareth. Vrijwel al zijn aandacht gaat uit naar de geschiedenis van en in God. Zijn uitgangspunt dat met de aanvang van het scheppend handelen van God de tijd de eeuwigheid binnentrad, blijkt vergaande consequenties te hebben voor zijn theologische opvattingen²³⁵.

Kenmerkend voor de theologie van Van de Beek is het werken met *statements*. Zo schrijft hij ter toelichting op de titel van zijn boek *Jezus Kurios: Het gaat om de*

²³⁰ Van de Beek, *Waarom?*, 305v; citaat op 305.

²³¹ Essentieel, maar niet eenduidig gebruikt. Soms gaat het in zijn publicaties om de geschiedenis van God in zichzelf vóór Golgotha, soms ook ná Golgotha. Maar het kan ook de geschiedenis van God met de mensen betreffen. In zijn proefschrift stelt Van de Beek: *Zonder de geschiedenis is hij geen levende God meer ... Er is geen wezen van God, zonder de geschiedenis die hij heeft*. En ook: *de geschiedenis, het handelen, zijn wezenlijk voor zijn God-zijn (De menselijke persoon, 205)*.

²³² Van de Beek, *De kring*, 311-313 en 364v.

²³³ Van de Beek, *De kring*, 31. Zo zegt hij bijvoorbeeld dat Auschwitz niet verklaard moet worden vanuit de theologie, maar dat de verschillende facetten van de theologie gezien moeten worden in het perspectief van Auschwitz. *Auschwitz hoort thuis in de leer van de openbaring*. In Auschwitz zien we volgens hem net zozeer God als op Golgotha (116).

²³⁴ Zie voor dit model: Delfgauw, *De wijsbegeerte*, 15-17. Van de Beek heeft scherp gezien dat het geloof niet gemaakt moet worden tot een systeem van vastgestelde theorieën en feiten zoals in de natuurwetenschappen ('Wat hebt gij', 143v). Het gaat hem erom te ontdekken wie God 'is' en hoe je met Hem leeft en kunt leven (*Gespannen liefde*, 86v). Mijns inziens heeft hij zich echter onvoldoende gerealiseerd dat hij 'wie God is' eveneens in een systeem probeert onder te brengen, maar dan via de geschiedenis.

²³⁵ Van de Beek, *Waarom?*, 256. Als de geschiedenis en dus de tijd wezenlijk is voor God (noot 231 van deze paragraaf), dan dient zich onmiddellijk de vraag aan wat God (dan wel de eeuwigheid) was voordat de tijd binnendrong. Anders gezegd: bestond God, dan wel kan Hij bestaan onafhankelijk van zijn schepping? Zie § 1.2, bij noot 29-31 en ook § 2.4, noot 161 voor de mening van Hodgson dat Hegel, Baur en Ritschl God niet hebben kunnen denken zonder de aanwezigheid van de wereld.

aardse mens Jezus, met zijn menselijke al te menselijke geschiedenis. Deze man uit het Palestina van de eerste eeuw is de enige ware God²³⁶. God is geen verborgen God, maar degene die zich in Christus volkomen heeft bekend gemaakt. Vanwege die volledige openbaring in Christus is het zijns inziens mogelijk om het wezen van God te kennen, ook al bevinden we ons dan op de rand van de mogelijkheden van ons denken²³⁷.

Met zijn uitspraak dat Jezus de enige ware God is, lijkt Van de Beek een heel nauwe begrenzing te geven aan het begrip God. Toch betuigt hij te voor en te na dat God niet op één noemer is te brengen. Dit blijkt volgens hem niet alleen uit het spreken over God als Vader, Zoon en Heilige Geest, maar ook uit Deut. 6:4 waar het in de uitspraak “*de Here is onze God; de Here is één*” niet zou gaan om de eenheid van het ene samenhangende systeem, maar om de veelkleurige rijkdom van al Gods daden, ontmoetingen en verschijningen²³⁸.

Al in zijn proefschrift staan een aantal speculatieve uitspraken over de drieëenheid die de indruk wekken dat er volgens Van de Beek sprake is van grote verdeeldheid in God: *De Zoon maakt het de Vader pas werkelijk mogelijk de God te zijn, die hij is, namelijk de God van de geschiedenis*. Ook stelt hij: *Op Pasen vieren wij de overwinning op het demonische in God. Pasen is het begin van de vreugde, waarin God zich eeuwig verheugt, dat de duistere rand om zijn hart geen bestaansrecht meer heeft, omdat hij zichzelf aan het duister heeft opgegeven ... In Christus weet niet alleen de mens van zichzelf wie hij is, maar weet ook God van zichzelf wie hij is, en al van eeuwigheid af had willen zijn*²³⁹.

Van de Beek blijkt van mening te zijn dat God in zichzelf veranderlijk is²⁴⁰ en in zichzelf de strijd tegen het kwaad heeft moeten voeren²⁴¹. God, die de volkomen

²³⁶ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 4. Zie ook 258 en *Waarom?*, 278. Naar aanleiding van de uiterst krasse identificaties van de Vader met de Zoon door Van de Beek, merkt Van der Kooi op dat zijns inziens zo het kader van de oud-kerkelijke christologie inhoudelijk wordt gevuld door een moderne kruisen lijdenstheologie (‘Hoge christologie’, 30). Van de Beeks *Jezus Kurios* verscheen in 1998 vrijwel gelijktijdig met het in § 7.3 besproken boek van Kuitert, *Jezus: nalatenschap van het christendom*. Het contrast tussen beide boeken is vaak aangeduid als het verschil tussen een ‘hoge’ christologie waarin grote nadruk ligt op het God-zijn van Jezus en een ‘lage’ waarin diens mens-zijn centraal staat.

²³⁷ Van de Beek, *De menselijke persoon*, 204 en 206. Zie ook *Waarom?*, 255 en 277. Met de stelling dat Jezus Christus de volkomen openbaring van God is, staat Van de Beek op één lijn met Ritschl (§ 2.4, bij noot 157).

²³⁸ Respectievelijk Van de Beek, *De menselijke persoon*, 201-204 en *Gespannen liefde*, 100v. In ‘De verre of nabije God’ noemt hij Jezus het gelaat van God. *God gaat niet in zijn gelaat op - en toch is Hij zijn gelaat zelf* (23).

²³⁹ Van de Beek, *De menselijke persoon*, respectievelijk 205 en 207. Zie ook *Waarom?*, 269-282 en 289-293 waar het gaat over de beslissende keuze waartoe het kruis van Jezus God zou hebben gebracht en over de onberekenbare kronkelweg van God door de geschiedenis, vanaf de schepping tot aan Christus. Een weg waarop toorn en ondergang plaats hadden, maar die uiteindelijk uitliep op het vaste besluit van God dat Hij trouw zou zijn aan de wereld. Sinds pasen is er *in God wat veranderd: hij koos voorgoed voor ons heil* (292).

²⁴⁰ Zie § 7.2, noot 42, voor de discussie over de (on)veranderlijkheid van God.

²⁴¹ Ook dit hangt samen met zijn opvatting van ‘geschiedenis’. Zijn stelling is dat geschiedenis slechts zin heeft als door aanvechtingen en tegenslagen heen een einddoel bereikt moet worden. Strijd met het kwaad behoort zijns inziens wezenlijk tot de geschiedenis en daarmee dus ook tot God (*De menselijke persoon*, 204). Hiermee gaat hij een stap verder dan zijn promotor Berkhof die veronderstelde dat God kennelijk heeft gewild dat de schepping een geschiedenis zou doormaken van weerstand en worsteling, van lijden en strijd (§ 7.2, bij noot 31). Van de Beek trekt deze lijn door tot in God.

vrijheid had om de wereld los te laten of te vernietigen, zou zich volgens hem gaandeweg zijn geschiedenis met de wereld en in het bijzonder met het volk Israël steeds meer hebben toegewend naar de genade en de redding. Maar pas door de kruisiging van Jezus van Nazareth, die zichzelf vereenzelvigd had met het verlorene, werd God zijns inziens gedwongen een definitieve keuze te maken: *een verloren wereld wordt gered of een wereld gaat verloren*. In de opwekking van Jezus zou eens en voorgoed zijn bevestigd dat God de God is van de absolute genade²⁴². En daarmee zou God in zichzelf het aanwezige ‘randje’ kwaad hebben overwonnen.

Dat kwaad was echter wel verantwoordelijk voor het in gang zetten van processen in de geschiedenis van de wereld die tot op de huidige dag doorwerken en hun verwoestende werk doen. Ondanks de keuze die God in Jezus Christus heeft gemaakt voor de redding van de verloren wereld en mensheid, zou Hij vanwege zijn trouw niet kunnen loslaten wat door zijn Geest in beweging was gebracht²⁴³. Daarom zegt Van de Beek enerzijds dat de definitieve beslissing wel in Christus is gevallen, maar anderzijds dat de geschiedenis nog niet is gesloten. De Geest van God werkt nog steeds aan de realisatie van het Koninkrijk, zoekend, bouwend en brekend, en met inschakeling van de denkende en sprekende mens²⁴⁴.

Ondanks de stellige uitspraak van Van de Beek dat we God in Christus volkomen kennen, is er klaarblijkelijk geen reden om aan te nemen dat we ná Christus weten waar we met God aan toe zijn. Zo blijft duister wat in zijn optiek de betekenis is van de openbaring van God in Christus en in de Schrift voor het heden en de toekomst. In *Waarom?* legt hij er bovendien de nadruk op dat God telkens nieuwe dingen van zichzelf aan het licht brengt. *En bij ieder nieuw gegeven dat mensen kennen over God, verandert hun relatie tot God, zelfs als zij het geopenbaarde afwijzen. En als een relatie verandert, veranderen beide partners mee*²⁴⁵.

Zowel C. van der Kooi als H. Veldhuis hebben in reactie op het verschijnen van *Jezus Kurios* opgemerkt dat een bijbelse onderbouwing ontbreekt voor het terugprojecteren van het kwaad en de schuld tot in het wezen van God. Veldhuis voegt daaraan toe dat Van de Beek weliswaar vanwege de tweennaturenleer bekend staat als orthodox theoloog, maar dat hij in zijn gods- en scheppingsleer heterodox is (respectievelijk *Jezus: bij hoog en bij laag*, 30 en 40v). Graafland komt in zijn waarderende, maar ook kritische reflectie op het boek *Waarom?* tot een vergelijkbare conclusie. Zijns inziens neemt Van de Beek, ondanks een sterke verwantschap, uiteindelijk toch veel afstand van de gereformeerde orthodoxie. *Het verschil is echter diep, omdat het het hart van de Godsbeschuwing raakt (Van Calvijn tot Barth, 569)*. Anderen zien Van de Beek echter als een duidelijke representant van de orthodoxe theologie; zie bijvoorbeeld Meijering, *Een eeuw*, 214v en Dingemans, *De stem*, 494v.

²⁴² Van de Beek, *Waarom?*, 269-275; citaat op 274.

²⁴³ *De trouw van God betekent dus pneumatologisch, dat hij voort moet met alles wat hij in gang zette. Hij moet voort met de keiharde werkelijkheid van deze wereld ... met zonde ... met de dood ... met ziekte ... met lijden* (Van de Beek, *Waarom?*, 299). Eerder had hij al gezegd: *In Christus heeft God het einde van de weg bereikt, maar met de mensen moet hij nog helemaal vooraan beginnen. Via een slaande hand en duizenden doden, via leeuwen en brandstapels gaat God door de Geest de geschiedenis van mensen ter realisering van het heil, om mensen op de hoogte van Christus te brengen* (292).

²⁴⁴ Van de Beek, *Waarom?*, 300-308. Er blijkt in Van de Beeks visie dus niet alleen spanning te bestaan tussen de rol van de Vader en de Zoon (bij noot 239 van deze paragraaf), maar ook tussen die van de Zoon en de Geest. Onduidelijk blijft of zijns inziens de Geest na de opstanding van Christus nu enkel goed is of dat in Hem het randje kwaad nog doorwerkt.

²⁴⁵ Van de Beek, *Waarom?*, 256.

Tegen deze achtergrond is zijn stelling verklaarbaar dat de theologie telkens opnieuw gebaseerd moet worden op historische feiten, bijvoorbeeld op Auschwitz²⁴⁶. Vanwege zijn streven om te komen tot een zinvolle wijze van omgaan met kwaad, lijden en schuld in de wereld legt Van de Beek grote nadruk op de veranderlijkheid van God. In dat verband concludeert hij zelfs dat de norm voor de almacht en de goedheid van God zich wijzigt in de geschiedenis van Gods handelen. *Als God vandaag anders handelt dan gisteren, is goedheid vandaag anders dan gisteren.* Almacht en goedheid zijn volgens hem dan ook relatieve begrippen²⁴⁷. Deze conclusie heeft ondermeer consequenties voor zijn visie op de schepping.

Vanuit de ervaring en de waarneming van het lijden in de wereld betoogt Van de Beek in zijn boek *Schepping* dat God vóór alles te maken heeft met de gebrokenheid van de schepping²⁴⁸. Omdat Jezus ‘God in persoon’ is, moet een christelijke scheppingstheologie volgens hem nauw verbonden zijn met de christologie. De schepping is van Christus, die zowel Heer der heerlijkheid als de gekruisigde is. Dus horen het kruis, het lijden en de dood bij de goede schepping²⁴⁹. Beperktheid én gebrokenheid zijn zijns inziens eigen aan het schepsel. Slechts door de dood heen verrijst het eeuwige leven²⁵⁰. Zonder duidelijk te maken wat hij onder ‘zonde’ verstaat, stelt hij in een volgende paragraaf dat het kruis niet alleen met lijden en dood, maar ook met de zonde te maken heeft. *Het kruis is het symbool voor de verzoening van de zonden*²⁵¹.

Met nadruk betoogt Van de Beek dat de schepping van Gen. 1 geen idyllisch goede oertijd was, maar een schepping onder het kruis. Zijns inziens gaat het in het

²⁴⁶ Noot 233 van deze paragraaf.

²⁴⁷ Van de Beek, *Waarom?*, 253v; citaat op 254. Ter illustratie: *In Jezus Christus is de straf, de verleiding, de aanklacht eerst definitief onder negatief licht gekomen. Toen werd definitief kwaad, wat voorheen nog open was, een voor God begaanbare weg. God heeft de hemelse aanklager afgewezen, en met dat God hem afwees werd hij kwaad, werd hij de duivel* (280). De stelling dat God pas in Christus heeft vastgesteld wat goed en kwaad is, staat haaks op zijn latere uitspraak naar aanleiding van Gen. 3:22: *God heeft kennis aan het goed en het kwaad. Dat had hij de mens willen besparen* (Schepping, 313). Ook zijn opmerking dat in het volk Israël zeker al in de achtste eeuw vóór Christus de idee aanwezig was dat God de dingen recht zal zetten, nu of na de dood, roept de vraag op of Israël eerder dan God wist wat absolute goedheid is (*De kring*, 121).

²⁴⁸ Van de Beek, *Schepping*, 47.

²⁴⁹ Ook deze visie staat op gespannen voet met het vierde aspect in het theologisch model van Van de Beek (bij noot 230-232 van deze paragraaf). Als de geschiedenis naar de toekomst open is, dan ligt het voor de hand dat die openheid ook in het verleden aanwezig is geweest. In dat geval zou het kruis geen dwingende noodzakelijkheid zijn geweest, maar een vermijdbare mogelijkheid die helaas tot werkelijkheid is geworden.

²⁵⁰ Van de Beek, *Schepping*, 155 en 171-174; zie ook 177. Ook bij Noordmans en Miskotte staat Christus centraal in de theologie. Geen van beiden heeft echter het kruis, het lijden en de dood aangeduid als behorend bij de goede schepping (respectievelijk § 4.3, bij noot 95-103 en 5.3, bij noot 58-62). In *Jezus Kurios* spreekt Van de Beek over de negatieve aanwezigheid van God, die niet helpt uit de ellende maar ons leven wil dragen zonder het te veranderen. *Want de wil van God in deze wereld is te gaan tot de dood aan het kruis*. Hoewel hij verwijst naar een aantal bijbelteksten die expliciet betrekking hebben op de situatie van Jezus vlak voor zijn sterven, wekt hij hier de indruk dat deze uitspraak algemeen geldig is (citaat op 244; zie ook 251v). Onbesproken blijft hoe deze visie op de schepping onder het kruis (chrono)logisch in verband kan worden gebracht met zijn stelling dat God zelf op Golgotha wezenlijk en definitief is veranderd en besloten heeft dat Hij het kwaad en de dood niet wil.

²⁵¹ Van de Beek, *Schepping*, 174-177; citaat op 174. Zie ook noot 258 van deze paragraaf voor zijn gebruik van het begrip zonde.

begin van het boek Genesis niet om een zogeheten staat der rechtheid en een daarop volgende zondeval. In Gen. 2-4 zou geïllustreerd zijn dat alle maatregelen die God nam, zoals de schepping van de vrouw en het gebod om niet van die ene boom te eten, onvoldoende waren om de mens in goede relatie te brengen tot zijn medemens. Hij leidt daaruit af dat God geen schone handen heeft, maar zelf verantwoordelijk is voor het niet perfect zijn van zijn schepping²⁵².

Zowel Ps. 103 als Jes. 40 en Gen. 2 en 3 wijzen er volgens Van de Beek op dat God weet dat zijn kinderen niet perfect zijn. Hij neemt bewust afstand van de manier waarop de kerk gewoonlijk spreekt over de goed geschapen mens en vooral ook van de orthodox gereformeerde theologie die ervan uitgaat dat zowel de onvolmaaktheid als de zonde en de dood door de val van Adam in het mensenleven zijn gekomen. Niet het denken *in drieën: schepping-val-verlossing, maar in tweeën: de eerste en de tweede Adam* heeft volgens Van de Beek de oudste papieren. Irenaeus zou al gezegd hebben dat God geen andere wereld wilde *dan deze, ... juist als dat een lange geschiedenis van conflicten en pijn wordt*²⁵³.

Anders dan Schillebeeckx en Berkhof, maar in lijn met Smits en Kuitert concludeert Van de Beek uit het feit dat de mens als schepsel niet perfect is, dat hij niet onfeilbaar *kán zijn*²⁵⁴. Dat is volgens hem echter geen excuus voor de zonden die de mens doet en voor de schuld die hij daardoor op zich laadt. Zijns inziens maken de overtredingen van de mens scheiding tussen hem en God. *Het zit rot in elkaar met de wereld – en dat doen mensen.*

Zonder te refereren aan de elders door hem beschreven negatieve invloed van God op die wereld stelt hij dat er verzoening nodig is vanwege de verschrikkelijke schuld van de mensheid. In dit verband motiveert hij de noodzaak van het kruis vanuit de ernst van de zonde van de mens, terwijl hij in zijn beschouwingen over de schepping het kruis juist had aangewezen als grond voor de aanwezigheid van het lijden en de dood. Omdat wij mensen ons liever verbergen in onze schuld dan die te erkennen, zou God al vanaf de tijd van Adam het initiatief tot verzoening hebben genomen. Uiteindelijk is Hij als eniggeboren God zelf in onze 'rotte' wereld gekomen om aan het kruis het menselijk leven, inclusief het lijden

²⁵² Van de Beek, *Schepping*, 177-182, 286-299 en 312-315.

²⁵³ Van de Beek, *Gespannen liefde*, 79-83; citaten respectievelijk op 81 en 83. Het is merkwaardig dat hij in deze passage, waarin hij spreekt over de relatie die tussen God en het kwaad moet bestaan, ineens stelt: *Dan zijn we niet in het licht van de God in wie geen duisternis is* (80). Zie voor zijn visie op de eerste en de tweede Adam ook *De menselijke persoon*, 188-191. Een belangrijk aspect in de redenering van Van de Beek is dat Christus als de nieuwe Adam door de dood heen de mensheid als collectief heeft gered. Zie ook *Jezus Kurios*, 152v en *De kring*, 266. In zijn artikel 'God schiep geen God' stelt hij dat het de intentie van Irenaeus was om duidelijk te maken dat de liefde van God uitgaat naar de onvolmaakte mens die verkeerde beslissingen neemt. Zijns inziens hangt daarmee samen dat de mens niet door een proces van ontwikkeling, maar slechts door de dood heen de volwassenheid kan bereiken (in: *KeTh* 48 [1997], 213). Zie ook 210 en 212 en § 7.2, noot 29 voor een uitspraak van Berkhof die, hoewel veel voorzichtiger geformuleerd, ook in deze richting wijst. Net als Schillebeeckx (§ 6.6, bij noot 205) laat ook Van de Beek buiten beschouwing hoe deze opvatting zich verhoudt tot het bijbelse spreken over de dood als consequentie van de zonde.

²⁵⁴ Van de Beek verwijst hiervoor naar Athanasius (*Jezus Kurios*, 25), één van de drie theologen door wie Van de Beek het meest is geraakt. De andere twee zijn Irenaeus en Luther (10). Zie voor Schillebeeckx § 6.2, bij noot 29 en § 6.6, bij noot 192 en 201v; voor Berkhof § 7.2, bij noot 29-33; voor Smits § 5.5, bij noot 223 en 227v en voor Kuitert § 7.3, bij noot 117v.

en de vervloeking, te dragen en de mensheid samen te brengen onder de nieuwe Adam²⁵⁵.

In deze redenering is het voor Van de Beek evident dat God heeft gewild dat de schuld van de mensheid zou worden verzoend door het lijden en de dood van Jezus, die een rechtvaardige is en tevens de Heer uit de hemel. Hij verwijst naar Deut. 21:23 en Lev. 16 om te laten zien dat het in die verzoening letterlijk door de dood heen moest gaan. God zelf zou de vervloeking over de geliefde Zoon die aan het hout hing, en daarmee over zichzelf hebben uitgesproken²⁵⁶.

Mijns inziens kan hier niet meer worden gesproken van spanning in een theologisch model, maar moet worden vastgesteld dat Van de Beek twee verschillende concepten naast elkaar plaatst. Enerzijds is er zijn speculatief godsbegrip waarin centraal staat dat God pas definitief heeft vastgesteld wat goed en kwaad is toen Jezus aan het kruis hing. Tevens zou Hij toen definitief hebben besloten dat Hij de wereld zou redden van het kwaad, het lijden en de dood. Anderzijds stelt Van de Beek zich op het orthodox gereformeerde standpunt inzake de zonde en schuld van de mens die moeten worden verzoend. In laatstgenoemd concept lijkt er zowel voor als na Christus een vaste maat te zijn waaraan het gedrag van de mens door God wordt afgemeten. In zijn spreken over verzoening vlecht Van de Beek, zonder dat expliciet te maken, deze standpunten als het ware ineen. Dat leidt zeker in zijn boek *Jezus Kurios* tot een moeizame en ondoorzichtige redenering²⁵⁷.

Ervan uitgaande dat God heeft besloten én gewild dat Hijzelf in de dood van Jezus geoordeeld werd tot de dood aan het hout, zegt Van de Beek: *Hij spreekt de vervloeking uit over zichzelf. God neemt alle verantwoordelijkheid van ons mensen op zich.* In de kruisiging zou God zichzelf en de wereld recht hebben gedaan door niet alleen de verantwoordelijkheid te nemen voor het lijden van de mensen, maar ook voor hun schuld. Dit lijkt te betekenen dat Van de Beek meent dat God toegeeft dan wel duidelijk maakt dat Hij de oorzaak is van alle ellende, omdat Hij ‘teveel’ heeft gevraagd van de mens²⁵⁸.

²⁵⁵ Zie voor de twee alinea's over de 'rotte' wereld: Van de Beek, *Gespannen liefde*, 102-108; citaat op 105. Zie ook *Jezus Kurios*, 150-155. Berkhof heeft al in zijn artikel 'Over Van de Beeks 'Waarom?'' gesproken over diens zwalken tussen infra- en supralapsarisme (in: *Nogmaals: Waarom?*, 51). Zie ook § 7.2, noot 58 voor Berkhofs eigen onduidelijkheid in dezen.

²⁵⁶ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 154v. Eerder al had hij erop gewezen dat naar het besef van het jodendom in de tijd van Jezus *een rechtvaardige lijden en sterven kon tot verzoening van schuld van anderen*. Volgens Van de Beek gold voor Jezus zelfs dat God Hem heeft gegeven om een zoenoffer te zijn: *Zo heeft God het gewild* (151). Zie ook 169 en *De kring*, 264v en § 7.3, noot 174 voor het lijden van een rechtvaardige. Schillebeeckx daarentegen meent dat in Israël wel sprake was van onschuldig lijden van rechtvaardigen ten bate van anderen (§ 6.5, bij noot 169), maar dat de soteriologische uitleg van de dood van Jezus als zoenoffer niet is voortgekomen uit enige joodse theologie (§ 6.3, bij noot 66-68).

²⁵⁷ Zie met name Van de Beek, *Jezus Kurios*, 155-157.

²⁵⁸ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 155v; citaat op 155. In *De kring* komt dit 'teveel' frequent terug. Daar blijkt dat Van de Beek dit baseert op Joz. 24:19, waar volgens hem expliciet staat dat de mens niet bij machte is God te dienen (103, 105, 123-125, 131, 174, 189 en 359). Alleen 'de Volmaakte' ging zijns inziens niet gebukt onder de *omineuze woorden van Jozua* (265). Voor Israël betekende dit zijns inziens dat de wet een last was die het niet kón vervullen. De wet zou de onmogelijkheid laten zien van de eigen gerechtigheid en daardoor dienen tot kennis van de zonde. De dood van Christus als vervulling van de wet zou de effectuering zijn van het oordeel dat het volk verdiende omdat het niet had waargemaakt wat de wet vraagt (359v). Mijns inziens moet daaruit de conclusie worden getrokken dat 'zonde' volgens Van de Beek betekent dat je niet doet wat je is opgedragen, terwijl

Tegelijkertijd stelt Van de Beek ook dat er sprake is van een conflict tussen God en de mensen. Een conflict waaraan de mens schuld zou hebben, ook al maakt hij niet duidelijk waaruit die schuld bestaat. Enerzijds wijst hij op Job die zich zijns inziens terecht bij God heeft beklagd over het lijden dat hem trof²⁵⁹, maar anderzijds vindt hij kennelijk dat de mens niet moet zeuren: *In een werkelijk diepgaand conflict kun je de schuld niet over de betrokkenen verdelen ... De werkelijke ontmoeting van de verzoening is, dat beiden zich helemaal verantwoordelijk stellen voor het hele conflict*²⁶⁰.

Bij wijze van definitie stelt Van de Beek: *De verzoening der zonden is dat God en mens samen sterven aan de schuld der wereld. Dat is in Christus geschied. Als we Hem belijden als Heer, erkennen we dat zijn menszijn ons menszijn is, zijn dood onze dood, zijn vloek onze vloek*²⁶¹. Dan kan de mens God aanvaarden als Vader, die juist in zijn liefde alle macht over ons heeft. Dan kan de mens ook verzoend worden met zichzelf, met zijn geschiedenis en zelfs met de wereldgeschiedenis omdat het de geschiedenis is van Gods werken²⁶².

Net als veel andere theologen is Van de Beek van mening dat het christendom staat of valt met de theologie van de verzoening in Christus²⁶³. Bij herhaling brengt hij de verzoening ter sprake en laat daarbij allerlei noties uit de kerkgeschiedenis de revue passeren. Zijns inziens wordt het spreken van theologen bepaald door wat zij met hun taal willen bereiken. Daarom kiest hij ervoor om verschillende posities te beschrijven en vooral die aspecten van de theologie voor het voetlicht te brengen die volgens hem onderbelicht zijn gebleven²⁶⁴. Daarmee wil hij voorkomen dat

en omdat je daartoe niet bij machte bent. Dit wordt wel genoemd de gereformeerde paradox waarin enerzijds een zwaar accent ligt op de zondigheid en het onvermogen van de mens het goede te doen, terwijl anderzijds diezelfde mens wel volledig verantwoordelijk wordt gehouden voor die zonde (Pronk, *In zonde*, 97). Zie ook bij noot 210 van deze paragraaf voor de visie van Wentsel op het pedagogisch karakter van de wet.

²⁵⁹ Het bijbelboek Job speelt voor Van de Beek een belangrijke rol. Voor zijn visie op God die in zichzelf het kwaad overwint, beroept hij zich op dit boek waarin de satan een zoon van God wordt genoemd (*De menselijke persoon*, 206v). In *Waarom?* maakt hij een parallel tussen de zonen van God en de eigenschappen of beslissingen van God (278). In 1992 publiceerde hij *Rechtvaardiger dan God. Gedachten bij het boek Job*. In ieder geval mede naar aanleiding van het bijbelboek Job meent Van de Beek dat God bereid moet zijn het leed onder ogen te zien dat Hij zijn schepselen heeft aangedaan. Hij sluit deze publicatie af met de zinnen: *Verzoening kan men niet van te voren beschrijven. Verzoening gebeurt in de ontmoeting. Verzoening geschiedt. Maar een ding is duidelijk: vóórdat God alle tranen van onze ogen afwist, zal Hij de tranen in de ogen moeten zien van hen die leden, schepsel in déze wereld waren* (97).

²⁶⁰ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 155-157; citaat op 156. Zie ook *Gespannen liefde*, 79v en 116. In 'De verre of nabije God' stelt hij dat het voor werkelijke verzoening noodzakelijk is dat beide partijen verantwoordelijkheid nemen voor elkaar en 'zichzelf tot het einde opgeven'. Hij brengt daarbij de volgende nuancering aan: *We hoeven niet te zeggen dat God de oorzaak is van de zonde om te kunnen zeggen dat God verantwoordelijkheid neemt voor ons bestaan, ook als bestaan in de schuld* (21). Onduidelijk blijft echter hoe wij als mens(heid) verantwoordelijkheid zouden kunnen dragen voor onze Schepper en ook wat het voor de Schepper zou betekenen als Hij zichzelf werkelijk 'tot het einde' opgeeft. Dat laatste lijkt immers meer te veronderstellen dan sterven aan een kruis in de aardse werkelijkheid.

²⁶¹ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 157.

²⁶² Van de Beek, *Gespannen liefde*, 120v.

²⁶³ Van de Beek, *De kring*, 266.

²⁶⁴ Zie bijvoorbeeld Van de Beek, *Schepping* waar hij schrijft: *Nu het theologisch bon ton is om te spreken over een goede God en daaronder te verstaan dat God niets met het lijden en de zonde gemeen*

zijn eigen theologie tot een gesloten systeem wordt. Door deze wijze van werken tekent zich in zijn publicaties echter een godsbeeld af, en in verband daarmee een beeld van de verzoening, dat afwijkt van wat in de christelijke traditie gebruikelijk is²⁶⁵.

Van de Beek lijkt als ideaal te hebben dat wij ons laten verzoenen met een God die ons wel liefheeft, maar die niet vanaf den beginne heeft gewild dat het ons 'goed' zou gaan²⁶⁶. Verzoenen lijkt voor hem synoniem met het aanvaarden van een relatie met een God die eerst deze rampzalige wereld het aanschijn heeft gegeven en pas in tweede instantie het kwaad in zichzelf heeft overwonnen. Bovendien is het nog afwachten of de Geest van God de definitieve beslissing van God in Jezus Christus ook in de aardse geschiedenis kan realiseren. De gebrekkig geschapen mens is zijns inziens in ieder geval niet in staat de wereld te verbeteren²⁶⁷.

Van de Beek is van mening dat zijn leer aangaande God bijbels is gefundeerd. De basis van zijn theologie ligt echter niet in de Schrift²⁶⁸, maar in een gods-, mens- en wereldbeeld dat gestempeld is door ervaringen van lijden²⁶⁹. Hoewel hij

kan hebben, is het gewenst ook de keerzijde van de medaille te laten zien. Ook wijst hij op de kracht van het supralapsarisme waarin verzoening zou worden verstaan als wezenlijk voor de schepping, omdat het bij de God van de schepping hoort (311). In deze supralapsarische benadering wordt het begrip verzoening dus gebruikt om 'iets' dat bij het wezen van God hoort aan te duiden en niet het herstel van de relatie tussen God en de zondige mens.

²⁶⁵ In *De kring* komt Van de Beek toe uitspraken als: *De relatie met de Here is door bloed getekend. De Here is een God van de dood ... (101). Uitverkoren zijn door God betekent een continue weg van lijden. En je komt er nooit van af, want hoe zal ooit God zijn zoon vergeten? (105). Hij is de God die teveel vraagt van zijn mensen, zonder dat zij zich daarover verontschuldigen kunnen. Hij is de God die straft om onze zonden, zelfs als Hij zelf eerst tot de zonde heeft uitgedaagd ... (127).*

²⁶⁶ Expliciet zegt Van de Beek: *Niettemin is het lijden van de schepping tot de dood toe geïntendeerd ... Als de wereld zonder lijden zou zijn, dan zou je je moeten afvragen, of zij wel wereld is van de Vader van Jezus Christus (Schepping, 174). En met een parafrase op Jes. 53: De schepping van de Heer is niet om aan te zien. Elk verbergt het gelaat over haar (179; zie ook 182). Als het echter gaat over de verwachting van het Koninkrijk van God zegt hij: De best mogelijke wereld, is weliswaar een wereld waarin mensen vrij zijn, maar dat betekent niet dat zij kunnen zondigen. Zij kiezen overeenkomstig hun wezen het goede. En juist zo zijn ze waarlijk vrij (303; onderstreping GHB-K). Klaarblijkelijk heeft bij Van de Beek 'goed' alleen als eschatologisch begrip de betekenis: zonder kwaad, lijden, dood en zonde. Maar onbesproken blijft of dat nu betekent dat na de dood het wezen van de mens automatisch verandert van 'niet het goede kiezen' naar 'het goede kiezen'.*

²⁶⁷ Van de Beek zet zich af tegen een christendom waarin men streeft naar een wereld die beter wordt en legt er de nadruk op dat de weg van de Messias de weg is waarin niet op aarde toch het licht nog doorbreekt, maar waarin het midden op de dag donker wordt. *Zo sterft Hij en het licht van Pasen is het licht van een andere kant ... 'Messiaans' betekent lijden aan de zonde der wereld en daaraan ondergaan en alleen door dood en oordeel heen Gods rechtvaardiging ontvangen (De kring, 54). In Ontmaskering zegt hij: En toch is christen-zijn beter voor de wereld, niet vanwege de idealen, maar juist vanwege de zondekennis (48).*

²⁶⁸ Van de Beek geeft intrigerende beschouwingen over allerlei bijbelgedeelten, maar daarin zijn nauwelijks verwijzingen naar exegetische literatuur te vinden. Zijn visie op de Schrift is zo sterk gekleurd door zijn dogmatische opvattingen over God in relatie tot het lijden, dat ook hier de term dogmatische exegese van toepassing is (§ 5.4, noot 210). Zie bijvoorbeeld zijn bespreking van de koningen Saul, David en Salomo in *De kring*, 64-76 en 122-132.

²⁶⁹ Zie bijvoorbeeld Van de Beek, *Gespannen liefde*, 82-84. Qua uitgangspunt in de ervaring staat Van de Beek dus heel dichtbij Kuitert (§ 7.3, bij noot 111, 114, 138 en 141; zie ook noot 160). In een reactie op Kuitert zegt hij: *Spreken over God is geen spreken over boven, maar over ervaringen beneden ... Er treden inderdaad ervaringen op waarin wij ons door God aangesproken weten ('De verre of nabije God', 18). Elders maakt hij echter nauwelijks onderscheid tussen verschillende soorten ervaringen en evenmin tussen ervaring en openbaring. Op de vraag Hoe weet je dit allemaal? die hem naar aanleiding van Waarom? werd voorgelegd, antwoordt hij: Wat ik weet, is niet meer dan*

wat betreft de zondigheid van de mens vasthoudt aan de klassiek-gereformeerde opvatting, is dat kennelijk voor hem niet een voldoende verklaring voor de enorme hoeveelheid ellende in de geschiedenis van de wereld. Anders dan Schillebeeckx heeft hij gemeend toch een manier te moeten vinden om, vanuit de kant van God, die hele geschiedenis van ellende en verdriet als één verhaal te kunnen vertellen dan wel als één samenhangend gebeuren te kunnen beschouwen²⁷⁰. In die zin staat hij volstrekt in de moderne wetenschapstraditie. De consequentie daarvan is dat hij alle paradoxen die hij ziet in de werkelijkheid, doortrekt tot in het wezen van God²⁷¹.

Mijns inziens zou het de zeggingskracht van zijn werk vergroten als hij zou ingaan op de vraag waar en waarom er zo'n duidelijke discrepantie is ontstaan tussen zijn ideeën en de christelijke traditie en welke consequenties dat zou moeten hebben voor zijn eigen visie dan wel voor het christelijk geloof. Gezien zijn publicaties meen ik dat Van de Beek het onderscheid heeft verwaarloosd dat de kerkelijke traditie maakt tussen God en mens. Met het nuanceren van de eigenschappen 'eeuwig' en 'onveranderlijk' vervalt namelijk de in het christendom aanwezige notie dat God geen deel heeft aan de beperkingen van het menselijk bestaan in tijd en ruimte. Weliswaar zegt Van de Beek belang te hechten aan het verschil tussen de Schepper en het schepsel, maar tegelijkertijd trekt hij God volstrekt in de menselijke voorstellingswereld door te stellen dat de geschiedenis wezenlijk is voor het God-zijn van God²⁷².

Met betrekking tot het spreken over het menselijk leven maakt Van de Beek onderscheid tussen het perspectief van de goddelijke predestinatie enerzijds en dat van de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid anderzijds. Die twee niveaus zijn mijns inziens ook van belang bij het spreken over God. Er lijkt mij een essentieel verschil te bestaan tussen het niveau van spreken over God in relatie

wat ik heb gehoord, gezien, gevoeld, beleefd. Ik heb niet meer dan menselijke ervaringen, waarin gebleken is dat God zo is, met andere woorden: ik heb niet meer dan Gods openbaring (in: Nogmaals: Waarom?, 117). Zie ook bij noot 245v van deze paragraaf. In reactie op Van de Beeks *Jezus Kurios* zegt P. van Geest dat het nadeel van dit christologisch ontwerp is dat het lijden wordt gezien als de enige manier (*the exclusive way*) waarop mensen gevoelig worden voor en hun hoop vestigen op God als de verlosser ('The *Schola Augustiniana* and recent developments in contemporary Protestant Christology in the Netherlands', in: Gregorianum: rivista trimestrale di studi teologici e filosofici 83, 4 [2002], 773).

²⁷⁰ Van de Beek, in: Nogmaals: Waarom?, 112. Schillebeeckx meent echter dat zowel de wijsbegeerte als de theologie radeloos en sprakeloos staan tegenover het complexe geheel van het kwaad en van het menselijk lijden (§ 6.2, bij noot 25). In zijn godsbeeld is geen plaats voor ook maar een spootje kwaad (§ 6.5, bij noot 189 en § 6.6, bij noot 201) en dat hangt samen met het feit dat zijns inziens het lijden breed menselijk als negatief, als onheil en ongeluk wordt ervaren en de meeste godsdiensten gemeen hebben dat ze aan goedheid en niet aan het kwaad en het lijden het laatste woord geven (§ 6.5, bij noot 167v).

²⁷¹ In zijn artikel 'Een boek met prenten en verhalen' stelt Van de Beek: *Het leven is vol paradoxen. Dat is het niet alleen omdat wij te dom zijn om alles te doorzien, maar omdat de werkelijkheid zo is*. Tegen die achtergrond zegt hij vervolgens dat hij *de principiële meerduidigheid van de werkelijkheid ook in de theologie voorsta[at]*. *Willekeur en grilligheid doen daarbij niets af aan de trouw van God maar worden daarin ingesloten* (in: E. Dekker e.a. [eds.], Openbaring en werkelijkheid. Systematische theologie tussen empirische werkelijkheid en christelijke zinervaring, Den Haag 1994, 38/39, noot 16).

²⁷² Zie § 1.2, bij noot 30v voor een mogelijk bestaan van God buiten onze begrippen van tijd en ruimte. Zie ook Meijering, Voorbij, 48-71; in het bijzonder 48, 54, 61 en 70 voor de consequenties van het loslaten van de goddelijke eigenschappen 'eeuwig', 'onveranderlijk' en 'oneindig'.

tot de tijdelijke menselijke werkelijkheid en in het perspectief van de eeuwigheid²⁷³.

Anders dan Kuitert positioneert Van de Beek zich als theoloog bewust binnen de christelijke traditie²⁷⁴. Hoewel hij zelf van mening is dat zijn theologische opvattingen in overeenstemming zijn met het klassieke dogma²⁷⁵, staan zijn denkexercities mijns inziens daarmee op gespannen voet. Voor het geloof en de opbouw van de gemeente van Christus zou het wenselijk zijn dat de consistentie van met name het godsbegrip van Van de Beek exegetisch wordt onderzocht²⁷⁶. Als de God van de christenen werkelijk zo anders is dan altijd is aangenomen in de orthodoxie én in het modernisme, dan heeft dat verregaande consequenties voor het geheel van de leer en voor het appèl dat van die leer uitgaat op de mens binnen en buiten de kerk²⁷⁷.

Voor een vruchtbare uitwisseling van inzichten aangaande de godsleer en de consequenties daarvan voor de christologie inclusief de verzoeningsleer, zou het wenselijk zijn dat Van de Beek zich niet blijft beperken tot het schrijven van deelstudies. Een dogmatiek in meerdere delen is niet noodzakelijk, maar wel een studie waarin hij duidelijk maakt hoe hij zelf de door hem gehanteerde benaderingen ten opzichte van elkaar waardeert²⁷⁸. Terecht zegt hij dat hij als eindig, beperkt mens

²⁷³ Zie zijn artikel 'God's omnipotence' waarin Van de Beek wijst op het belang van de klassieke leer aangaande God als *causa prima* ('eerste' oorzaak) ten opzichte van de *causae secundae*. Dat 'eerste' moet zijns inziens niet worden verstaan als aanduiding van rangorde in de tijd, maar als aanduiding van een verschil in niveau tussen het eeuwige en het geschapene (169-186; in het bijzonder 174v).

²⁷⁴ In de inleiding op *Waarom?* stelt Van de Beek dat hij de gemeente *wil meehelpen te zoeken op welke wijze God en het lijden - en op de achtergrond van het lijden de zonde en het kwade - op elkaar zijn betrokken* (9).

²⁷⁵ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 9. In *Waarom?* heeft hij een toelichting gegeven op zijn theologisch ontwerp. Hij ziet het als een collage van andere ontwerpen, waarbij hij de namen noemt van Augustinus, Calvijn, Barth, Van Ruler, Moltmann en Pannenberg (306).

²⁷⁶ Zelf laat Van de Beek er geen misverstand over bestaan dat *a wrong doctrine of God* grote consequenties heeft voor het geheel van iemands theologie ('God's omnipotence', 170). Van de besproken twintigste-eeuwse dogmatici hebben alleen Smits en Kuitert (zie bij noot 254 van deze paragraaf) gezegd dat God zelf verantwoordelijk is voor de mogelijkheid én de praktische onvermijdelijkheid van de zonde in de schepping. Van de Beek gaat nog een stap verder door te stellen dat er sprake is (geweest) van kwaad in God. Hij is niet de enige nederlandse theoloog die deze mening is toegedaan. In zijn worsteling met 'het bittere raadsel van de schepping' komt ook Krijger tot die conclusie. Helaas ontbreekt bij hem eveneens een exegetische onderbouwing (*De tragiek*, 19, 153v en 165v). Wel verwijst hij naar *Het drama* van zijn promotor Brinkman, maar die publicatie biedt mijns inziens geen ondersteuning aan deze opvatting (zie § 1.2, noot 21). Daarentegen wijst J.S. Vos op een publicatie van K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, waarin gesteld zou zijn dat men de demonologie van het vroege jodendom *heel goed als een latere explicatie van 'het demonische in JHWH' kan beschouwen. Terwijl in de oudere tijd God zelf als onberekenbaar, destructief en gevaarlijk werd ervaren, werden deze eigenschappen later aan bodes en dienaren toegeschreven* (*De betekenissen*, 72).

Dat zijn godsbegrip ook bij Van de Beek zelf spanning oproept, blijkt uit een passage waarin hij reflecteert op zijn inhoudelijke betrokkenheid bij het voorwerp van zijn wetenschap. Hij zegt daar: *Het kwaad blijft kwaad. Het is het niet door God gewilde. En tegelijk wil ik zeggen dat alles op enigerlei wijze toch weer met God te maken heeft en zelfs in Hem zijn oorsprong heeft. Om de ene reden wil ik het een zeggen en om de andere reden het ander ... Het blijft maar malen in je hoofd* ('Wat hebt gij', 147). Elders heeft hij dit aangeduid als het probleem van het absolute dualisme dan wel het absolute monisme (*Waarom?*, 10v). Zie ook § 1.2, bij noot 16-21.

²⁷⁷ In *Ontmaskering* zegt Van de Beek: *Het gaat erom dat wij getuigen worden van de Waarheid. En het openbaar worden van de Waarheid is het heil voor de mensen* (34).

²⁷⁸ In zijn artikel 'Denken vanuit Christus en dien gekruisigd' geeft Van de Beek wel een toelichting op zijn werkwijze, maar hij betreft de consequenties van zijn christologie niet op de godsleer (in: *KeTh* 53 [2002], 19-36).

schrijft over God²⁷⁹. Maar dat kan toch niet het doorslaggevende argument zijn om de God die zich zijns inziens in Christus volkomen heeft laten kennen, te beschrijven als een verzameling van tegenstrijdigheden²⁸⁰.

²⁷⁹ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 9. Daar schrijft hij ook dat hoewel het zijn voornemen is geweest een complete dogmatiek in meerdere delen te schrijven, hij om principiële reden heeft besloten daarvan af te zien en zich te beperken tot *een aantal studies over kernthema's van mijn belijden*.

²⁸⁰ In reactie op een door mij toegestuurde concepttekst schrijft Van de Beek dat er zijns inziens sprake is van een verschil in paradigma. Mijn paradigma beschrijft hij als *dat van de logische samenhang van semantisch gelezen teksten*. Zijn teksten zouden daarentegen gelezen moeten worden vanuit het paradigma van de *eenheid van God*, waarbij de context en het doel van de diverse vertogen in hoge mate bepalend zijn voor het goede verstaan (citaten uit zijn brief d.d. 20 april 2005). Ondanks mijn poging om het werk van Van de Beek zo goed mogelijk te begrijpen (*begreïfen*) en weer te geven, heb ik het zijns inziens niet goed begrepen (*verstehen*). Wellicht ten overvloede wijs ik erop dat ik voor alle twintigste-eeuwse auteurs dezelfde methode van onderzoek heb gebruikt om zodoende meer inzicht te krijgen in de inhoudelijke verschillen tussen de opvattingen over verzoening in relatie tot schepping en zonde dan wel kwaad (§ 1.4, tweede deel).

8 Verzoening tussen God en mens in Christus

8.1 Inleiding

In de voorgaande hoofdstukken is in hoofdlijnen aangeduid wat dogmatisch theologen in het twintigste-eeuwse Nederland zoal hebben verstaan onder verzoening. Een keur aan visies is de revue gepasseerd. Daaruit komt onder meer naar voren dat de uiteenlopende opvattingen over verzoening die in de loop van de geschiedenis van de kerk zijn geformuleerd, in de twintigste eeuw op verschillende manieren zijn geïnterpreteerd en gewaardeerd. Het is echter niet de bedoeling van dit theologiehistorisch onderzoek te bepalen wie nu wel of niet het werk van Anselmus en Abaelardus, de gereformeerde belijdenisgeschriften of de visie van Ritschl goed heeft beoordeeld. Evenmin gaat het mij om het geven van een finaal oordeel over de visies van de besproken twintigste-eeuwse nederlandse theologen.

Verzoening tussen God en mens in Christus is een centraal onderdeel van de christelijke geloofsleer dat weliswaar vaak aanleiding heeft gegeven tot discussie, maar dat nog steeds aanspraak maakt op geldigheid in het hier en nu. Vanuit een verlegenheid om de kern van de zaak onder woorden te brengen, ben ik zo open mogelijk begonnen aan mijn zoektocht naar een uitweg uit de impasse waarin het spreken over verzoening mijns inziens terecht gekomen is¹.

Uit dit onderzoek is naar voren gekomen dat veel discussiepunten ten aanzien van de verzoening op z'n minst gedeeltelijk samenhangen met begripsverwarring. Daarom streef ik ernaar in dit laatste, concluderende hoofdstuk het theologisch dan wel kerkelijk jargon zo veel mogelijk los te laten en de kernnoties met betrekking tot de verzoening zo te verwoorden dat duidelijk is waar het om gaat, niet alleen voor christenen maar ook voor andere belangstellenden.

In paragraaf 1.1 heb ik aangegeven dat dit onderzoek is uitgevoerd met het oog op een eigentijdse verwoording van het christelijk belijden inzake de verzoening. Daarom richt ik in deze afsluiting de aandacht vooral op die onderzoeksgegevens die in mijn ogen van belang zijn voor (de opbouw van) het geloof van de gemeente van Christus aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Het gaat dus om een persoonlijk oordeel over de noties die gedurende de geschiedenis van kerk en theologie, en in het bijzonder in het twintigste-eeuwse Nederland een rol hebben gespeeld in de meningsvorming omtrent de verzoening tussen God en mens in Christus. Dit oordeel wordt in ieder geval bepaald door twee uitgangspunten: ik kies positie in de christelijke traditie en ga uit van de Bijbel als een door de Geest van God geïnspireerd boek dat de basis vormt voor

¹ § 1.1, eerste alinea. Van Egmond sprak in 1997 over een grote verlegenheid bij studenten en gemeentelieden met betrekking tot de verzoening tussen God en mens: *mensen schijnen met die verzoening steeds minder te kunnen* ('Verzoening', 50).

datgene wat christenen over God en diens bedoelingen met de mens kunnen zeggen².

Een positiekeuze in de christelijke traditie betekende in het negentiende- en twintigste-eeuwse Nederland vrijwel automatisch ook dat je jezelf indeelde of door anderen werd ingedeeld in één van de twee categorieën: orthodox (rechtzinnig) of modern (vrijzinnig). Zoals ik in paragraaf 1.1 heb aangegeven, is de polarisatie tussen vrijzinnige en orthodoxe standpunten voor mij belemmerend geweest bij het verwoorden van de essentie van de verzoening tussen God en mens in Christus. Hoewel de spanning tussen orthodoxie en modernisme niet behoort tot de eigenlijke thematiek van mijn onderzoek, is het duidelijk dat ze met name in de discussies over de verzoening telkens weer een rol heeft gespeeld³. Daarom ga ik in paragraaf 2 van dit hoofdstuk nader in op de achtergronden van deze spanning om vervolgens daaruit een conclusie te trekken met het oog op het hedendaags belijden.

Omdat één van mijn centrale vooronderstellingen is dat het belijdend spreken van de christelijke kerk gebaseerd moet zijn op het bijbels getuigenis, zal ik in de paragrafen 3 en 4 in hoofdlijnen aangeven wat mijns inziens respectievelijk in het Oude en het Nieuwe Testament van belang is met het oog op de relatie tussen God en mens. De basis van deze beschrijving wordt gevormd door het in de voorafgaande hoofdstukken verzamelde materiaal en de Bijbel.

In paragraaf 1.3 heb ik uiteengezet dat het Oude Testament naar mijn idee behulpzaam zou kunnen zijn bij een aanscherping van het eigentijds belijden inzake de verzoening tussen God en mens⁴. Daarom ga ik in de slotparagraaf van dit boek nader in op een aantal verwijzingen naar oudtestamentische teksten dan wel noties die twintigste-eeuwse dogmatici naar voren hebben gebracht ter onderbouwing van hun visie op de verzoening in Christus. Tot slot geef ik een aantal overwegingen

² Korff noemde het de verdienste van Schleiermacher (§ 2.3, bij noot 120-125) dat die in een tijd van grote verwarring voor de 'theologie en met name voor de dogmatiek het rechte uitgangspunt heeft aangewezen door positie te nemen in het Christelijk geloof' (§ 4.4, noot 132). Barth heeft er eveneens op gewezen dat Schleiermacher het probleem van de theologie op de juiste plaats heeft aangepakt: *bei der grundsätzlichen Besinnung auf das, was im Zusammenhang mit der biblischen Norm einerseits und mit der Vergangenheit der Kirche anderseits in der jeweiligen Gegenwart von der Kirche gelehrt werden darf, kann und soll* (*Die protestantische Theologie*, 384). Ook Ritschl meende dat de beoefening van de systematische theologie is voorbehouden aan mensen die positie kiezen in de gemeente van Christus (§ 2.4, bij noot 154). Van de in de hoofdstekst beschreven twintigste-eeuwse auteurs heeft alleen Kuitert zich in zijn benadering van het christendom steeds meer als beschouwer opgesteld in plaats van als participant (§ 7.3, bij noot 108v en 148v). Ten aanzien van het gebruik van de Bijbel is veel meer diversiteit vast te stellen. Vooronderstellingen blijken van grote invloed te zijn op de mate waarin 'gezag' wordt toegekend aan de Bijbel. Ter discussie staat in hoeverre de uitleg van de Schrift mag dan wel moet worden bepaald door enerzijds historisch-kritisch onderzoek en anderzijds dogmatische vooronderstellingen. Met Korff (§ 4.4, bij noot 158) en Noorda (§ 7.3, noot 184) ben ik van mening dat de historisch-kritische methode van tekstuitleg op zich een legitieme benadering is, maar dat daarmee nog niets is gezegd over de (mogelijke) betekenis van de Schrift voor de huidige lezers. Zie ook Schillebeeckx, die met behulp van deze methode op zoek ging naar tekenen van het bijzondere heilshandelen van God in het historische optreden van Jezus (§ 6.3, noot 44 en bij noot 56). Zie voor de zogeheten dogmatische exegese vooral § 5.4, noot 210 en ook § 8.2.

³ Zie bijvoorbeeld § 3.2, bij noot 23-25 voor de spanning tussen orthodoxie en de groningers, § 7.1 voor de discussie over de rechtzinnigheid van de nieuwlichters in de laatste drie decennia van de twintigste eeuw, maar ook § 7.4, bij noot 257 waar naar voren kwam dat er in de theologie van Van de Beek met betrekking tot de verzoening sprake is van een interne spanning vanwege een 'on-orthodox' godsbeeld en een 'orthodoxe' benadering van de zonde van de mens.

⁴ § 1.3, alinea tussen noot 43 en 44.

die mijns inziens van belang kunnen zijn voor het verdere denkproces inzake een eigentijds geformuleerd belijdend spreken aangaande de verzoening tussen God en mens in Christus.

8.2 Belijden in wisselende omstandigheden

Het is duidelijk dat veranderingen in het gods-, mens- en wereldbeeld door de eeuwen heen aanleiding zijn geweest voor een nieuwe doordenking van het christelijk geloof. Of het nu gaat om de overgang van een joodse naar een heidense context zoals in de vroege kerk, of om de cultuuromslagen in de elfde/twaalfde, vijftiende/zestiende, negentiende of twintigste eeuw, telkens weer hebben gelovigen getracht de kern van het christelijk belijden te verwoorden tegen de achtergrond van de 'nieuwe' tijd. Vanouds spelen daarbij twee aspecten een belangrijke rol. Enerzijds moest het geloofsgoed zo worden geformuleerd dat het de harten én het verstand van niet-christenen zou kunnen winnen en anderzijds moest ervoor worden gewaakt dat met de herformulering van de christelijke boodschap geen vervorming oftewel ketterij zou ontstaan⁵. Het afbakenen van de grens tussen rechte leer en ketterij heeft de gemoederen binnen de christelijke kerk veelvuldig verhit en aanleiding gegeven tot de uitoefening van macht en geweld op andersdenkenden, al dan niet fysiek.

Mensen die het als hun taak zagen het geloof te verwoorden voor de eigen tijdgenoten binnen en buiten de kerk, hebben bijna per definitie het etiket ketter, modernist of vrijzinnig opgeplakt gekregen, ongeacht de vraag wat de basis vormde voor hun nieuwe formulering⁶. Anderzijds waren er telkens weer groepen christenen die meenden dat voor eens en voorgoed in woorden kon worden vastgelegd wat de hoofdzaken zijn van het christelijk geloof. Daarmee trad een verstarring op waardoor het begrip 'orthodox' synoniem werd aan 'conservatief' of 'confessioneel'⁷. Men geloofde wat in de confessies stond en was niet meer bereid de formulering daarvan ter discussie te stellen⁸. Ook het lezen van de Schrift wordt dan

⁵ Colish, *Medieval Foundations*, 6.

⁶ Naar aanleiding van de verzoeningsleer heeft Jager zich afgevraagd of er bij alle bezorgdheid over een valse leer niet meer vrees zou moeten zijn voor karikaturen van de ware leer. Dat het geheimenis van de verzoening vaak zo mistekend is overgekomen, moet leiden tot bezinning op de taal, op woorden en beelden ... En dan kan minstens erkend worden, dat 'ketteren' met een nieuwe kijk op de verzoening de intentie hebben in elk geval de aandacht te vragen voor zoiets als het aanvoelen van bepaalde woorden in bepaalde tijden ... Er zit iets oneerlijks in, dat iemand die fouten maakt in zo'n noodzakelijke bezinning, eerder kerkelijke moeilijkheden krijgt dan de velen die aan die bezinning nooit toekomen – om nog maar te zwijgen over hen die nooit het achterste van hun tong laten zien (*Oude beelden*, 78-90; citaat op 82).

⁷ In deze vorm van orthodoxie wordt vaak een bepaalde periode van het theologisch denken, bijvoorbeeld de reformatie, als norm voor alle theologiseren gehanteerd (zie § 2.3, noot 99 en bij noot 113 en § 3.2, bij noot 58-62). Schillebeeckx meende deze tendens ook te kunnen constateren in de rooms-katholieke kerk (*Testament*, 66). Zie ook § 4.2, eerste twee alinea's. De inhoud van de orthodoxe geloofsvoorstellingen wordt daarmee afhankelijk gemaakt van de periode die als referentie is gekozen. Zo schrijft de zich onder de vrijzinnigen scharende B.D. Eerdmans in zijn brochure '*Moderne Orthodoxie of 'Orthodox' Modernisme: Wanneer men de hedendaagse orthodoxie met de vroegere vergelijkt, is zij 'modern'*' (Baarn 1911, 44).

⁸ Bavinck, die net als Kuyper meende dat de klassieke belijdenis opnieuw doordacht en verder ontwikkeld moest worden in relatie tot de vragen van de moderne tijd (§ 3.2, bij noot 63), zou daarover hebben gezegd: *Men belijdt thans zijn geloof niet meer, men gelooft alleen nog zijn belijdenis* (geci-

verregaand bepaald door de 'eigen' geloofsleer. Voor een dogmatiek die opkomt uit het zorgvuldig lezen en exegetiseren van de Bijbel in een verander(en)de context is dan weinig of geen ruimte⁹.

Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat de orthodoxie vaak het verwijt wordt gemaakt dat zij als vanzelfsprekend vasthoudt aan formuleringen en daarmee aan beelden uit vervlogen tijden¹⁰. Anderzijds neemt de 'moderne' theologie vaak op voorhand aan dat nieuwe inzichten in de wetenschap ook voor christenen gezaghebbend moeten zijn. Nieuwe hypothesen worden dan niet zozeer beoordeeld op hun merites of vergeleken met noties uit de Bijbel, maar aangevoerd als argument om te laten zien dat de bijbelse boodschap verouderd is¹¹.

De discussie tussen orthodoxie en modernisme gaat dan al snel over het 'gezag' van de Bijbel. Aan de kant van de orthodoxie blijft daarbij vaak buiten beschouwing dat er evident sprake is van een voortgaande geschiedenis, waardoor het onontkoombaar is dat mensen in de loop van de tijd anders tegen (geloofs-)zaken aankijken. Anderzijds zijn moderne theologen vaak zo in de ban van eigentijdse ontwikkelingen dat er weinig aandacht is voor de vraag op welke wijze God zich in het heden wil laten kennen.

De keuze om het bestaan van een God buiten onze begrippen van tijd en ruimte serieus te nemen¹² en in dat kader de Bijbel te verstaan als het geloofsgetuigenis van mensen over hun relatie met die God¹³, impliceert per definitie dat christenen zaken

teerd door Bremmer, 'De spiritualiteit', 256). Zie ook Wentsel die spreekt over 'de verzoeking ... te verstarren tot een confessionalistisch belijden' (§ 7.4, bij noot 215). In een recente publicatie over 'afscheid van de orthodoxie' staat: *Voor de orthodoxe gelovige is het geloof van de zestiende-eeuwse 'vaderen' ... het zijne ... Door die opvatting fungeren de formulieren [sc. de drie Formulieren van Enigheid] tot op de dag van vandaag als ijkpunt voor rechtzinnigheid* (Pronk, *In zonde*, 30).

⁹ Heering zei dat wie eerst de Bijbel bestudeert en daarna de dogmageschiedenis zich wel bewust moet worden dat 'schriftuurlijk' en 'orthodox' twee verschillende begrippen zijn (§ 4.3, noot 53). Zie ook § 5.4, noot 210 voor een 'dogmatische' lezing dan wel exegese van de Schrift en § 5.5, noot 295 voor de tegengestelde beweging in de jaren zeventig van de twintigste eeuw.

¹⁰ Mijns inziens heeft Schillebeeckx er terecht op gewezen dat door deze houding het gevaar dreigt dat aan het geloof de missionaire overtuigingskracht wordt ontnomen (§ 6.2, noot 42). Zie ook § 6.4, bij noot 87-89. In § 6.4, bij noot 119 komt naar voren dat zijns inziens de verstarring al zichtbaar wordt in sommige nieuwtestamentische brieven. Kuitert heeft zich expliciet uitgesproken tegen de orthodoxie. Zijns inziens moet ze verdwijnen omdat ze zich richt 'op het beeld in plaats van op de Verbeelde' (§ 7.3, noot 107).

¹¹ Zo bijvoorbeeld Strauß (§ 2.4, bij noot 129) en Kuitert (§ 7.3, bij noot 115v en 135-139). Zie ook § 1.2, noot 29 voor de stelling van De Leede.

¹² § 1.2, bij noot 30v. Ook Schillebeeckx heeft gemotiveerd gekozen voor de vooronderstelling dat God onafhankelijk van het menselijk bewustzijn als werkelijkheid bestaat (§ 6.1, bij noot 5-8). Kuitert daarentegen heeft het bestaan van God gezien als een mogelijkheid die verder onderzocht moet worden (§ 7.3, bij noot 110). Uiteraard gaat het in deze keuzen om uitspraken vanuit de kant van de mens. In het geloof wordt veelal de nadruk gelegd op de keuze van God voor de mens. Daarbij wordt verschillend gedacht over de vraag of God die keuze aan de mens opdringt, zoals Van de Beek meent (§ 7.4, noot 225), of dat Hij de ruimte laat zijn aanbod tot contact te weigeren (§ 6.5, bij noot 174-177). Zie ook § 8.3, noot 43 en 46v voor de problematiek van de verhouding tussen God en mens.

¹³ § 1.2, bij noot 11v en § 1.3, bij noot 44. Hoewel Kuitert eind jaren negentig nog sprak over geloven als relatie met God, meende hij ook toentertijd dat de Bijbel niets meer bevat dan gedachten van Israël over God en, als toevoeging daaraan, van de evangelisten en apostelen over Jezus. Omdat hij de openbaring van Godswege toen al afwees als fundament voor de geloofstraditie, kon zijns inziens 'kennis' van God alleen berusten op autonome menselijke ervaring (§ 7.3, bij noot 111-114).

aannemen die ze niet kunnen aantonen¹⁴. Dat moet gelovigen enerzijds bescheiden maken bij het doen van uitspraken met betrekking tot de inhoud van het geloof¹⁵, zoals met name de vrijzinnigen onderstrepen. Anderzijds is het van belang te erkennen dat de Bijbel de enige concrete bron van informatie is die ten grondslag ligt aan de geloofsovertuiging dat de historische persoon Jezus van Nazareth de Christus is die van Godswegen kwam om mensen te redden van hun zonden en hen tot heil te brengen¹⁶.

De interpretatie en de waardering van die informatie staat al vanaf het begin van het christendom ter discussie, zoals ook uit verschillende teksten in het Nieuwe Testament blijkt¹⁷. Daaruit kan worden afgeleid dat de uitleg van de overgeleverde ‘feiten’ nooit onomstreden is geweest, laat staan dat er eenduidige consequenties uit zijn getrokken¹⁸. Het kan dan ook niet verwonderen dat de eeuwen door telkens opnieuw aandacht is besteed aan de uitleg van de Schrift en de doorvertaling daarvan naar de hoofdlijnen van het christelijk geloof. Tegelijkertijd heeft er ook altijd een meer of minder gespannen verhouding bestaan tussen wat we nu noemen exegese en dogmatiek.

Mijns inziens staat de christelijke theologie, en in het bijzonder de dogmatiek, telkens weer voor de taak om de verschillende bijbelse teksten zo met elkaar in verband te brengen dat een samenhangende visie kan worden geformuleerd¹⁹.

¹⁴ Korff was van mening dat niet alleen de theologie, maar ook andere wetenschappen uitgaan van vooronderstellingen die niet theoretisch gerechtvaardigd kunnen worden (§ 4.4, bij noot 131-133). Zie ook § 1.2, bij noot 30v.

¹⁵ Baur (§ 2.4, noot 135), Korff (§ 4.4, noot 133) en Berkhof (§ 7.2, noot 35) hebben gewezen op de betrekkelijkheid van ons kennen, ook in verband met dogmatische inzichten en formuleringen. Vanuit diezelfde achtergrond heeft Van Ruler ervoor gepleit ons denken telkens weer te laten corrigeren door de werkelijkheid van het bestaan en door het evangelie (§ 5.3, bij noot 73). Anderzijds is Van de Beek van mening dat wij dankzij de volledige openbaring van God in Christus in staat zijn het wezen van God te kennen (§ 7.4, bij noot 237).

¹⁶ Schillebeeckx noemt de religieuze verwijzing naar de historische Jezus een wezenskenmerk van het christendom (§ 6.3, noot 53). Weliswaar zijn er met name in de negentiende en twintigste eeuw allerlei evangeliën en aan de apostelen toegeschreven (gnostische) geschriften gevonden, maar tot nu toe lijken die geen nieuwe kennis over de historische Jezus te bevatten. Wel geven deze geschriften nadere informatie over een gedachtewereld die van invloed was in de tijd van de vroege kerk.

¹⁷ Zie bijvoorbeeld de discussie over de opstanding van Christus waarover Paulus schrijft in 1 Cor. 15 of de woorden uit 2 Pt. 3:15v, waar staat dat een en ander in de brieven van Paulus moeilijk is te verstaan, wat sommigen “*tot hun eigen verderf verdraaien, evenals trouwens de overige schriften*” (vers 16).

¹⁸ Schillebeeckx heeft er in dit verband op gewezen dat het niet gemakkelijk is om het geloof ‘christelijk trouw’ uit te leggen (§ 6.2, bij noot 40).

¹⁹ Met Van Ruler ben ik van mening dat exegeten en systematici gezamenlijk zouden moeten toewerken naar zo’n samenhangende visie (§ 5.3, noot 115). Zie ook § 5.5, noot 295. Met betrekking tot de verzoening in Christus is door velen gewezen op de rijke verscheidenheid aan beelden in het Nieuwe Testament waarmee de betekenis van (de dood van) Jezus is aangeduid. Noordmans (§ 4.3, bij noot 109v), Korff (§ 4.4, bij noot 148 en 182v), Berkouwer (§ 5.4, bij noot 194), de auteurs van *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 294) en Schillebeeckx (§ 6.4, bij noot 140v en § 6.5, bij noot 163v) waren ervan overtuigd dat aan die verschillende aspecten een duidelijke eenheid ten grondslag ligt. Volgens Schillebeeckx moet de verscheidenheid verklaard worden uit de verschillende voorstellingen in de oudtestamentische en vroeg-joodse traditie en is het van belang ons te realiseren dat de heilsbetekenis van Jezus ons slechts in fragmenten bekend is (§ 6.3, bij noot 50v en § 6.4, noot 83 en bij noot 143). Ook Berkhof wijst op allerlei oudtestamentische en antieke beelden die met elkaar verbonden en door elkaar heen zijn gebruikt om de heilsbetekenis van Jezus’ levensoffer ter sprake te brengen. Hij ziet de brede beeldspraak van het Nieuwe Testament als een uitnodiging om steeds opnieuw met eigentijdse beelden naar het geheim van de verzoening te verwijzen (§ 7.2, bij noot

Daarmee sluit ik enerzijds aan bij een ontwikkeling in de wetenschap die zich richt op grotere verbanden in plaats van op steeds meer detailonderzoek²⁰. Anderzijds wijk ik daarmee af van een tendens die vooral vanaf het midden van de jaren zestig in de twintigste eeuw over de hele breedte van de kerk in Nederland zichtbaar is. In reactie op het ter discussie stellen van eerst de autoriteit van de traditie en later ook van die van de Bijbel²¹, werd het voor steeds minder mensen vanzelfsprekend de Bijbel te erkennen als bepalend voor het christelijk geloof.

De vraag waarop men zijn geloof dan wel baseert, anders dan op ‘menselijke dan wel persoonlijke ervaring’²², komt echter nauwelijks of niet aan de orde. Kennelijk wil men zelf bepalen wat wel of niet acceptabel is in de overgeleverde bijbelse geschriften²³. Sommigen blijven wel spreken over een goddelijke openbaring, maar ook dan lijkt de menselijke ratio en/of het gevoel uiteindelijk te bepalen wat daartoe kan behoren²⁴. Hoe dat zich verhoudt tot het geloof in een God die het menselijk begrip te boven gaat, blijft een duister punt in de vrijzinnige theologie²⁵.

Dat laat echter onverlet dat in het verstaan van de Bijbel doorwerkt wat in een bepaalde tijd speelt in de sociale verhoudingen, de cultuur en de wetenschap. Voor een gesprek dan wel discussie over de inhoud van het christelijk belijden blijft het daarom van belang dat elke gesprekspartner zo helder mogelijk aangeeft wat hij of zij leest in de Schrift.

Terugblikkend op het uitgevoerde onderzoek naar de verzoening in relatie tot schepping en zonde dan wel kwaad, stel ik vast dat de begrippen ‘vrijzinnig’ en

76v). Den Heyer meent echter dat er dusdanige spanningen zijn tussen de verschillende nieuwtestamentische beschrijvingen dat we niet zouden moeten proberen deze op één noemer te brengen (§ 7.3, noot 175 en bij noot 185v). Heering, die eveneens van mening was dat de Bijbel veel heterogene stof bevat, kwam daarentegen tot de conclusie dat de mens het met zijn geloof en zijn geloofsoordeel moet wagen om te komen tot één beeld van de persoon en het werk van Christus (§ 4.3, bij noot 46 en 58).

²⁰ § 1.1, bij noot 3.

²¹ § 7.1, tweede en derde alinea. Dit is echter geen nieuw fenomeen. Ook in de moderne theologie van de negentiende eeuw werd het gezag van de ‘geopenbaarde geloofswaarheden’ onderworpen aan de toets van het wetenschappelijk onderzoek (§ 3.2, bij noot 38).

²² Zo bijvoorbeeld Kuitert (§ 7.3, bij noot 111-114; zie ook noot 160) en Van de Beek (§ 7.4, bij noot 235, 248 en in het bijzonder noot 269).

²³ In het spoor van Schillebeeckx vraag ik me dan af waar de Bijbel eigenlijk nog voor nodig is (§ 6.4, noot 85). Het opeisen van zelfbeschikkings- en zelfbeslissingsrecht heeft mijns inziens ook kerk-breed doorgewerkt in het denken over de relatie tussen de mens en God. Hoe meer de mens zichzelf in het middelpunt van zijn denken plaatst, hoe minder hij zal accepteren dat hij niet zelf de verantwoordelijkheid kan dragen voor het tot stand brengen dan wel herstellen van een relatie met God. Bij de weerstand tegen de bijbelse notie dat Christus ‘voor ons’ is gekomen, spelen dan ook niet alleen rationele overwegingen mee maar ook gevoelsmatige; zie bijvoorbeeld Smits (§ 5.5, bij noot 218) en ook Wiersinga die expliciet heeft gekozen voor een denkbare, voorstelbare, ervaarbare en werkbare theologie (§ 5.5, noot 279).

²⁴ Zie bijvoorbeeld de kritische reactie van Korff op Schleiermacher en Ritschl, die zijns inziens zelf wilden bepalen wat tot de openbaring van God kon behoren (§ 4.4, noot 132).

²⁵ Zo schrijft Meijering: *wij [remonstranten] geloven niet iets omdat het in de bijbel staat, maar we zullen eerder zeggen dat de voor ons geloof belangrijke gegevens in de bijbel zijn te vinden, omdat ze waar zijn*. Tegelijkertijd stelt hij echter vast: *we formuleren ons geloof op grond van wat er vanuit het evangelie tot ons komt* (‘Geloven in Gods Heilige Geest’, in: J. Goud en K. Holtzapffel (ed.), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer 2004, 105-108; citaten respectievelijk op 107 en 106). Net als Heering (§ 4.3, bij noot 34 en 46) hecht hij aan het autonome oordeel in de waarheidsvraag, zij het niet absoluut maar met nuance.

‘orthodox’ mij niet behulpzaam zijn geweest bij het schiften van al dan niet relevante visies met het oog op het belijden inzake de verzoening²⁶. Mijns inziens worden deze begrippen zo weinig eenduidig gebruikt, dat het meer informatief is om eerst de vraag te stellen of iemand al dan niet persoonlijk positie kiest in het christelijk geloof en daarna te letten op de vooronderstellingen waarmee iemand theologie als wetenschap bedrijft²⁷. Met name de visie op God, de openbaring, de Schrift, de persoon van Jezus van Nazareth, de mens en ook de traditie lijken cruciaal voor de nadere invulling van de verschillende thema’s die in het christelijk geloof aan de orde zijn.

8.3 Verzoening tussen God en mens

Vanuit de mens gezien is er sprake van een relatie wanneer er een wisselwerking bestaat tussen de betrokkenen. Een actie van de een vraagt om re-actie van de ander, en dat kan zowel in positieve als in negatieve zin. Hoewel ook in de theologie bij herhaling aandacht wordt besteed aan verzoening in relaties tussen mensen onderling, heb ik mij in dit onderzoek beperkt tot de relatie tussen God en mens²⁸. Zoals in de vorige paragraaf aan de orde is gekomen, spelen mijns inziens tijd- en plaatsgebonden aspecten altijd een rol in de wijze waarop de relatie met God door de mens wordt beleefd en verwoord²⁹. Ik zie dit uitgangspunt niet alleen bevestigd in de verschillende benaderingen van die relatie gedurende de geschiedenis van de kerk, maar ook in de verscheidenheid waarmee in de Bijbel de betrokkenheid van God op de mens in allerlei toonaarden en vanuit verschillende perspectieven is beschreven³⁰.

²⁶ Dit kan samenhangen met de waarneming van A. van der Meiden: *Orthodox en vrijzinnig staan niet meer zo scherp tegenover elkaar ... maar de scheidsmuren zijn nog lang niet geslecht, wel onverantwoord verdoezeld*. Zijns inziens zijn er nog steeds onverzoenlijke tegenstellingen op het terrein van de openbaring in het algemeen, het gezag van de Bijbel, het godsbesef, het kerkbesef, het mensbeeld, de verzoeningsleer, de relatie geloof en wetenschap en de relatie met andere godsdiensten (*Een ander fundament. Orthodox en vrijzinnig: een confrontatie*, Baarn 1988, 159). Anderzijds herinner ik er aan dat de ‘heldere’ tegenstelling tussen orthodoxie en modernisme al is verstoord vanaf de opkomst van het rechts-modernisme in Nederland (§ 4.3, bij noot 33).

²⁷ Troost wijst erop dat ‘geloven’ en ‘wetenschappelijk kennen’ twee structureel verschillende menselijke activiteiten zijn, die evenwel altijd met elkaar in relatie staan. Zijns inziens *gaat geloof (of ongeloof) altijd leidinggevend vooraf aan elk theoretisch-wetenschappelijk onderzoek van de Schrift. Niet andersom!* (*Vakfilosofie*, 385). Juist wanneer theologen elkaar als broers en zusters in het geloof erkennen, kan het gesprek over de uitgangspunten heftig zijn (Meijering, *Voorbij*, 22).

²⁸ § 1.2, bij noot 32. Van Egmond schrijft over het verband tussen deze twee verschillende relaties: *Wanneer de verstoorde verhouding tussen mens en God de wortel van alle kwaad is – en zo ziet de bijbel het: zie Genesis 3 en 4, waar direct op de verstoorte relatie tussen God en mens het verhaal van de broedermord volgt – dan moet in de ogen van de kerk de oplossing van de verstoorte relatie tussen mensen in de eerste plaats in het herstel van de relatie tussen God en mens gezocht worden. Zolang dat niet gebeurt is het dweilen met de kraan open* (‘Verzoening’, 49). Smits en Kuitert hebben dit soort spreken gekarakteriseerd als stammend uit een mythische voorstellingswereld. Zij verstaan verzoening niet als herstel van een reëel verstoorte relatie tussen God en mens (respectievelijk § 5.5, bij noot 229 en § 7.3, bij noot 134-143).

²⁹ Schillebeeckx meent dat het menselijke ervarings- en interpretatieproces niet alleen iets zegt over de kant van de mens, maar dat het ook hoort bij de manier waarop God zich laat kennen: indirect, in de geschiedenis van de wereld en de mens (§ 6.2, bij noot 38-42). Ook Berkhof heeft gesproken over een voortgaand, cumulatief proces van openbaring dat zowel bestaat uit gebeurtenissen alsook uit de interpretaties daarvan (§ 7.2, bij noot 21).

³⁰ Korff spreekt in dit verband van een voortdurend ‘heen en weer’ tussen God en mens (§ 4.4, noot 162).

Zoals uit het slot van paragraaf 5.5 is gebleken, acht ik het van belang de grondlijnen voor het belijden op te laten komen uit het zorgvuldig lezen en exegetiseren van de Bijbel. Omdat dit onderzoek niet exegetisch van aard is³¹, zal ik op basis van de door mij bestudeerde opvattingen over verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland en in samenhang met een persoonlijke terugkoppeling naar de Schrift aangeven tot welke conclusies ik ben gekomen.

De grote lijn in de bijbelse boodschap van Genesis tot Openbaring is mijns inziens dat de God van de schepping en de voleinding zich aan mensen heeft bekend gemaakt en wil maken om met hen een relatie aan te gaan, te continueren of te herstellen³². De God die de aarde grondvestte, de hemellichamen hun loop wees en de dieren in al hun verscheidenheid schiep, zoals niet alleen in Gen.1-2 maar bijvoorbeeld ook in Job 38-41 is beschreven, heeft kennelijk de bedoeling om de mens te betrekken bij het toewerken naar de voltooiing van zijn plan met die schepping³³. Hoewel dat voor de mens onbegrijpelijk is, klinkt op veel plaatsen in de Bijbel door dat het voor God relevant is hoe elk individueel mens reageert op zijn signalen van betrokkenheid³⁴. Tegen die achtergrond blijkt verzoening, als herstel van een verbroken relatie³⁵, essentieel te zijn.

³¹ § 1.3, nieuwe alinea ná noot 43.

³² Met name Korff (§ 4.4, bij noot 142v) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 35v en 42-46), maar ook Schilder (§ 5.3, bij noot 42 en 48) hebben er nadruk op gelegd dat God met de mens geschiedenis wil maken. Ook Van de Beek spreekt over de geschiedenis als de omgang van God met de mensen, maar blijkt vooral geïnteresseerd in de geschiedenis van God in zichzelf (§ 7.4, bij noot 230-235). Van Ruler noemt het leven van de mens tot eer van God het hoogste doel in de geschiedenis van Gods schepping (§ 5.3, bij noot 87 en 92). Ook Schillebeeckx spreekt veel over de geschiedenis, maar dan vooral als de door God de Schepper aan de mens geschonken mogelijkheid voort te bouwen aan het goede van de schepping (§ 6.2, bij noot 30-37). Noch bij Van Ruler, noch bij Schillebeeckx speelt het relationele aspect tussen God en mens echter een belangrijke rol. Schillebeeckx ziet de omgang met God in gebed en liturgie vooral als inspiratiebron voor bevrijdend en verzoenend handelen van mensen in de wereldgeschiedenis (§ 6.5, bij noot 156-159 en 189-191). Andere twintigste-eeuwse dogmatici hebben voor hun beschouwingen over de christelijke geloofsleer niet zozeer de chronologie als uitgangspunt gekozen, maar beginnen als het ware in het midden bij Christus. Van de Beek zet deze benadering als het ware naast zijn chronologische waardoor zijn spreken over de relatie tussen God en mens iets dubbels heeft (§ 7.4, bij noot 249v, 257 en 266v). In het voetspoor van Barth (§ 4.2, bij noot 16) hebben Noordmans (§ 4.3, bij noot 95-97 en 122v) en Miskotte (§ 5.3, bij noot 58-62) over de verzoeningsleer gesproken als het centrum van de theologie vanwaaruit vervolgens gesproken kan worden over de leer van de schepping en van de eschatologie. Bij de uitwerking van deze invalshoek besteden zij echter nauwelijks tot geen aandacht aan de relatie tussen God en mens. In een recente publicatie van de godsdienstfilosoof Brümmer (2005), waarin hij de betekenis wil verduidelijken van een aantal 'lastig te begrijpen' leerstukken uit de christelijke geloofsleer waaronder de verzoeningsleer, wordt daarentegen expliciet uitgegaan van verzoening als herstel van relatie. Zijns inziens vormt de overtuiging dat de mens alleen ultiem gelukkig kan zijn wanneer hij de liefdesgemeenschap met God geniet, de grondstructuur van alle drie de abrahamitische geloofstradities: jodendom, christendom en islam (*Ultiem geluk*, 7, 110v en 212v).

³³ Meijering acht het typerend voor de reformatorische theologie dat zij er vanuit gaat dat enerzijds het heil alleen door God tot stand kan worden gebracht en anderzijds God de mens uit genade bij zijn heilswerk wil betrekken (§ 7.2, noot 18).

³⁴ In dit verband is het mijns inziens juist om te zeggen dat God zich in een bepaald opzicht afhankelijk maakt van mensen. Tegelijkertijd acht ik het terecht dat verschillende theologen hebben beklemtoond dat God steeds aan zichzelf gelijk blijft, zoals Ritschl (§ 2.4, bij noot 171), Bavinck (§ 3.3, bij noot 112v) en Korff (§ 4.4, bij noot 162v). Begrippen als onveranderlijk, eeuwig en alomtegenwoordig versta ik niet als beschrijving van een statische God, maar als aanduiding van het onvoorstelbaar anders zijn van God ten opzichte van de mens. Zie ook § 7.2, noot 42 voor de discussie over de (on)veranderlijkheid van God en § 7.4, bij noot 240-245 voor Van de Beeks afwijkende visie.

³⁵ Deze relatie wordt ook vaak aangeduid als verbond tussen God en mens. Met name Berkhof heeft veel aandacht besteed aan de verbondsrelatie van God met de mensheid en in het bijzonder met Israël (§

Naar de beschrijving in het Oude Testament is de geschiedenis van God met de mens begonnen met de schepping van man en vrouw door God. Doordat de mens zich liet verleiden de regel te overtreden die God met het oog op zijn heil had gesteld, ontstond er een breuk in de relatie. God reageerde op de ontstane situatie door de leefomstandigheden van de mens te verzwaren³⁶, maar tegelijkertijd bleef Hij de mens opzoeken en wilde Hij hem op zichzelf betrokken houden. Omdat de mens, om welke reden dan ook, niet in staat bleek tot het doen van dat wat goed is in de ogen van God³⁷, raakte de relatie tussen God en mens steeds verder verstoord.

In het Nieuwe Testament heeft met name de apostel Paulus grote nadruk gelegd op het verband tussen de zonde van de eerste mens Adam, het heersen van de dood in de (mensen)wereld en de verzoening van de mens met God door de dood en opwekking van Jezus Christus³⁸. Daar in het twintigste-eeuwse Nederland de interpretatie van de oudtestamentische verhalen over de eerste mensen en de zogeheten zondeval nogal uiteenloopt³⁹, ga ik nader in op het begin van het boek Genesis⁴⁰.

-
- 7.2, bij noot 42-46). Bavinck heeft gewezen op de verschillende verbonden die in de gereformeerde theologie worden onderscheiden (§ 3.3, bij noot 93 en 107-110). Volgens Schillebeeckx is het verbond van God met de mens gefundeerd op de *chesed* (liefde) van God. Vanwege de zondigheid van de mens heeft die *chesed* ook de betekenis van ontferming en zondevergeving gekregen (§ 6.4, bij noot 97v).
- ³⁶ Korff spreekt in dit verband over de God van de verlossing die uit oneindige liefde ons dwingt de bittere vruchten te eten van onze eigen daden, opdat daardoor de noodlottige vriendschap met het kwade zou worden verbroken (§ 4.4, noot 146). Zie ook § 6.4, bij noot 98v waar Schillebeeckx aan de hand van de begrippen *chesed* en *'emeth* (trouw) onderstreept dat de liefde van God voor onbetrouwbare en zondige mensen duurt tot in eeuwigheid.
- ³⁷ Binnen de christelijke traditie heeft men het menselijk onvermogen om vrijuit de wil van God te doen van verschillende kanten benaderd. Daarbij zijn ruwweg drie stromingen te onderscheiden. De meest voorkomende is dat God in zichzelf goed is en ook de mens goed heeft geschapen, maar wel met de mogelijkheid om te kiezen tussen goed en kwaad. Een tweede opvatting gaat er eveneens vanuit dat God goed is, maar diens schepping onvolkomen, waardoor aan haar eigen zou zijn dat de mens per definitie zonde dan wel kwaad doet; zie Hegel (§ 2.3, bij noot 118v), 'de moderne theologie' (§ 3.2, bij noot 37), Smits (§ 5.5, bij noot 223 en 227v; zie daarentegen noot 223 voor een eerder door hem ingenomen standpunt) en Kuitert (§ 7.3, bij noot 117v). Een derde, vrij uitzonderlijke opvatting wordt vertegenwoordigd door Van de Beek die niet alleen van mening is dat het kruis, het lijden en de dood bij de goede schepping horen en dat God per definitie 'teveel' vraagt van de mens, maar ook dat God zelf niet vrij was van het kwaad. Een complicerende factor daarbij is dat zijns inziens 'goed' en 'kwaad' relatieve begrippen zijn (§ 7.4, bij noot 239-244, 247-254, 258 en 265-267). Wat de oorsprong is van het kwaad, is nog weer een apart discussiepunt waarover in de loop van de geschiedenis van de kerk velen zich het hoofd hebben gebroken (§ 1.2, bij noot 14-21). Mijns inziens heeft Bavinck echter terecht gesteld dat het verklaren van die oorsprong de mogelijkheden van het menselijk verstand te boven gaat (§ 3.3, bij noot 104). Zie ook § 6.2, bij noot 25 voor de mening van Schillebeeckx dat wijsbegeerte en theologie radeloos en sprakeloos staan tegenover het complexe geheel van het kwaad en het menselijk lijden.
- ³⁸ Zie voor de visie van Paulus § 8.5, bij noot 124-130. Van de besproken theologen heeft met name Bavinck veel aandacht besteed aan de relatie tussen Gen. 1-11 als universele heilsopenbaring en het werk van Christus in het Nieuwe Testament (§ 3.3, bij noot 114-121).
- ³⁹ Zo gingen Bavinck (§ 3.3, bij noot 94-106), Korff (§ 4.4, bij noot 144-146), Schilder (§ 5.3, bij noot 42v), de auteurs van *De Nieuwe Katechismus* (§ 5.5, bij noot 242v), Schillebeeckx (§ 6.2, bij noot 23 en noot 33-37) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 28-33) ervan uit dat de schepping een door God bedoelde ontwikkeling moet meemaken van onvolkomen naar volkomen, maar zij verbinden daaraan niet de consequentie dat de zonde vanaf het begin bij de schepping hoort (zie noot 37 van deze paragraaf, opvatting twee). Midden jaren twintig was er in neocalvinistische kring een felle discussie over het al dan niet letterlijk opvatten van Gen. 2 en 3 (§ 5.3, bij noot 26). Zie ook Heering over het raadsel van de 'val' van de mens (§ 4.3, bij noot 55), Noordmans over de Schepper die zelf bij de zonde betrokken moet zijn geweest (§ 4.3, bij noot 99), Schillebeeckx over de met de schepping gegeven

In Gen. 2:17 krijgt de mens het concrete gebod opgelegd niet te eten van de boom van de kennis van goed en kwaad, “*want ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij voorzeker sterven*”. Wanneer hij daarvan toch eet, nadat zijn vrouw gehoor had gegeven aan de woorden van de slang en ook hem van de vrucht van die boom heeft aangereikt, doet de dood echter niet meteen zijn intrede⁴¹. Wel is er sprake van een vervloeking van de aarde, van een aankondiging dat de mens zal terugkeren tot de aarde waaruit hij door God was gemaakt en van de versperring van de toegang tot de boom van het leven opdat hij niet zou leven ‘voor altijd לעולם – *le’olam*; Gen. 3:22). De mens blijkt het onvergankelijke leven te hebben verspeeld⁴².

In de volgende generatie gaat er nog meer mis. Dan valt de eerste dode, door de hand van de eerstgeborene van Adam en Eva. Kaïn was in woede ontstoken omdat God geen acht sloeg op zijn offer, in tegenstelling tot dat van zijn broer Abel. Toen kreeg ook Kaïn een concreet gebod van God, namelijk dat hij over de zonde (חַטָּאת – *chatta’t*) moest heersen oftewel sterker moest zijn dan zij. Volgens Gen. 4:7 ligt de zonde op de loer om de mens in de greep te krijgen wanneer iemand niet goed handelt.

Hieruit kan mijns inziens worden afgeleid dat het oudtestamentische begrip ‘zonde’ meer is en dieper gaat dan alleen het doen van het verkeerde. Toegeven aan dat wat tegen de wil van God is, betekent in feite ruimte geven aan het kwaad en negeren dan wel ontkennen dat God de Heer is van het leven⁴³. De mens neemt het heft in eigen hand en gaat over tot doodslag⁴⁴. En dan gaat het al snel van kwaad tot erger. De mensen wenden zich van elkaar af en er ontstaat een chaos in de door God goed gemaakte en tot het goede bedoelde wereld.

eindigheid van het menselijke leven (§ 6.6, bij noot 192-204) en Van de Beek over het lijden en de dood die bij de goede schepping zouden horen, terwijl slechts door de dood heen het eeuwige leven verrijst (§ 7.4, bij noot 248-253).

⁴⁰ Voor de onderstaande beschrijving van de geschiedenis van God met Israël heb ik gebruik gemaakt van Vroom, *Geen andere goden*, 92-94. Zie ook § 3.3, bij noot 100-109 en 114-117, § 4.4, bij noot 144-146 en 156-166 en § 7.2, bij noot 42-46 voor de visies van respectievelijk Bavinck, Korff en Berkhof.

⁴¹ Volgens Kuyper heeft de ‘gemene gratie’, de algemene genade van God het dodelijk effect van de zonde tijdelijk ingeperkt (§ 3.2, bij noot 69).

⁴² Onder verwijzing naar Irenaeus heeft Bavinck gesteld dat de dood niet alleen een straf is van God, maar ook een weldaad. Immers, zo kon de zonde niet onsterfelijk zijn (§ 3.3, bij noot 109). Berkouwer spreekt over het door de zonde vernietigde levensperspectief van de mens (§ 5.4, bij noot 152).

⁴³ Volgens Berkhof wil de mensheid altijd weer buiten God om het leven vinden (§ 7.2, bij noot 46). Schillebeeckx karakteriseert de zonde als iets dat ons schuldig stelt ten opzichte van God en maakt er tevens op attent dat de als beeld van God geschapen mens dient te verwijzen naar zijn koning, de Heer van de schepping en de geschiedenis (§ 6.2, bij noot 27 en noot 35). Van Ruler stelt dat als gevolg van de zonde de dood en de duivel heersen in het leven en samenleven van de mens (§ 5.3, bij noot 90). Volgens Berkouwer is de mens uit de gemeenschap met God gevallen doordat hij toegaf aan de verleiding ‘als God te willen zijn’ (§ 5.4, bij noot 153; zie ook Gen. 3:5). Die formulering is mijns inziens meer adequaat dan de stelling van Bavinck dat zonde de overtreding is van het gebod van God en de verbreking van de gemeenschap met Hem (§ 3.3, bij noot 106). Zie ook Heering, die onderscheid heeft gemaakt tussen zonden als in- en uitwendige overtredingen waarvoor vergeving nodig is en zonde als het zich afkeren van God waarvoor verzoening nodig is (§ 4.3, bij noot 54).

⁴⁴ Miggelbrink formuleert dit aldus: *Sünde als Abkehr von Gott realisiert sich als die tätige Abkehr vom Leben, als Praxis des Tötens* (*Der zornige Gott*, 87). Noordmans sprak over Adam als degene die aan het begin staat van een droeve keten van oorzaak en gevolg. Een keten waarvan het einde de verdoemenis is en waar niemand uit kan treden (§ 4.3, noot 122).

Door de roeping van Abraham en het verbond met diens nageslacht, het volk Israël, heeft God in zijn bijzondere omgang met dit volk aan de andere volken willen laten zien hoe Hij het leven heeft bedoeld⁴⁵. Bij monde van Mozes klinkt tot de Israëlieten de oproep om te luisteren naar God en het goede te doen in plaats van toe te geven aan de verleiding andere wegen te gaan. Hij houdt hen “*het leven en het goede voor, maar ook de dood en het kwade*”⁴⁶. Maar ook Israël blijkt niet in staat om ondubbelzinnig voor het goede te kiezen en te leven naar de norm van Gods gerechtigheid en barmhartigheid. Ondanks alle oproepen tot bekering accepteren ook de Israëlieten de leiding van God niet, op enkele uitzonderingen na.

In het Nieuwe Testament wordt vervolgens beschreven dat God ‘iets’ nieuws is begonnen met, in en door Jezus Christus. De individuele mens wordt geroepen om daarop te reageren met berouw, inkeer en geloof⁴⁷. Dan zal God hem in genade aannemen en zal de mens, als van de weeromstuit, als kind van God een geheiligd leven gaan leiden⁴⁸. Maar als de mens niet reageert op het nieuwe aanbod van God, zich niet bekeert en geen geloof hecht aan Jezus als de van God gezondene, dan komt er geen (nieuwe) relatie tot stand⁴⁹. Integendeel, dan plaatst de mens zichzelf buiten het heilsperspectief van God en daarmee onder diens oordeel⁵⁰.

Over de inhoud en betekenis van elk van de in deze korte schets van de bijbelse boodschap beschreven acties en reacties bestaat in de theologie een verscheiden-

⁴⁵ Met name Berkhof heeft veel aandacht geschonken aan het bijzondere van de God van Israël die zich aan Abraham heeft bekend gemaakt in persoonlijke toewending en nabijheid (§ 7.2, bij noot 17). Zijns inziens is er met name sinds deuterio-Jesaja in het Oude Testament weer hernieuwde aandacht voor de universele strekking van het geloof (§ 7.2, bij noot 47). Zie ook noot 38 van deze paragraaf.

⁴⁶ Deut. 30:8-20; citaat uit vers 15. Vergelijk met het gebod aangaande de ‘boom van de kennis van goed en kwaad’ (Gen. 2:16v) dat ook consequenties had voor het leven dan wel de dood. Ook op andere plaatsen in de Bijbel wordt het horen naar God en het doen van wat goed en recht is, verbonden met de belofte dat het de hoorders goed zal gaan ‘voor altijd’; zie bijvoorbeeld Deut. 12:28. Schillebeeckx heeft erop gewezen dat met name Ezechiël, maar ook andere profeten duidelijk hebben gemaakt dat God zondige mensen via berouw en bekering tot leven wil brengen (§ 6.5, bij noot 169). Zie anderzijds § 6.6 bij noot 192-205, voor Schillebeeckx’ gecompliceerde visie op de verhouding tussen eindigheid en dood.

⁴⁷ Ook deze uitspraak heeft betrekking op de kant van de mens (§ 8.2, noot 12). Zie § 5.3, bij noot 48 voor de hiermee samenhangende discussie over de eeuwige verkiezing dan wel verwerping van de mens door God. De oproep tot bekering en geloof, die telkens in het Nieuwe Testament klinkt, vraagt om een concrete reactie van overgave en daarmee tegelijkertijd van onderschikking aan de leiding van God dan wel Jezus Christus. Die keuze is niet vanzelfsprekend, zeker niet voor mensen die door de verlichting zijn gestempeld en op de eigen autonomie zijn gericht (§ 5.1, bij noot 4).

⁴⁸ Treffend acht ik de uitspraak van Korff: ‘Welbeschouwd ligt het heil ... hierin, dat wij als nummer twee worden ingevoegd onder God’ (§ 4.4, noot 196; zie ook bij 212). Vanuit zijn heel eigen benadering van de verzoening komt ook Van de Beek tot de conclusie dat wanneer de mens Christus belijdt als Heer, hij God kan aanvaarden als Vader die juist in zijn liefde alle macht over ons heeft (§ 7.4, bij noot 261v).

⁴⁹ Van Egmond wijst erop dat de mens zich buiten de relatie met God kan stellen en dat ook doet, maar dat God zich nooit buiten de relatie met de mens stelt. Ook als Hij iets tegen ons heeft, dan blijft Hij binnen de relatie, binnen het verbond (‘Verzoening’, 55, noot 25).

⁵⁰ De absoluteitheid van dit soort uitspraken stuit veel (moderne) mensen tegen de borst. Mijns inziens heeft A. Bodar echter terecht gezegd: *Geloof is altijd absoluut op straffe van teloorgang van geloof*, waarbij hij overigens aantekent dat die absoluteitheid geenszins eerbied jegens andermans geloof in de weg staat (‘Open brief aan God’, in: *Dagblad Trouw*, 14-03-1997, 10). Zie ook de visie van Schillebeeckx (§ 6.2, bij noot 42) en de tegenovergestelde mening van Smits (§ 5.5, bij noot 229).

heid aan opvattingen. Al in hoofdstuk 2 kon worden vastgesteld dat er in het spreken over verzoening tussen God en mens in ieder geval een spanningsveld ligt tussen een benadering van ‘de kant van God’ dan wel van ‘de kant van de mens’. Baur heeft die spanning omschreven als enerzijds de van Godswege door de God-mens Jezus volbrachte eeuwige, objectieve verzoening en anderzijds de subjectieve realisering daarvan in de individuele mens onder inwerking van diezelfde God-mens⁵¹.

Om de twee kanten van de verzoening aan te duiden zijn in de loop van de theologiegeschiedenis verschillende begrippenparen gebruikt. In de benadering van de kant van God gaat het vooral om wie God naar zijn wezen is en wat dat betekent voor zijn omgang met de mens. Het is echter van belang daarbij telkens te bedenken dat het de méns is, die streeft naar inzicht in hoe God is en wat Hij heeft beoogd en gedaan. In de benadering van ‘de kant van de mens’ staat de vraag centraal wat er in reactie op de daden van God bij de mens is gebeurd dan wel moet gebeuren ten opzichte van God en/of de medemens⁵².

Uit de door mij gemaakte vergelijking tussen het werk van Anselmus en dat van Abaelardus komt naar voren dat een verschil in benadering vanuit God dan wel vanuit de mens niet per se hoeft samen te gaan met een inhoudelijk verschil van inzicht met betrekking tot de verzoening in Christus⁵³. Veel twintigste-eeuwse dogmatici hebben erop gewezen dat het belangrijk is om beide benaderingen op elkaar te betrekken⁵⁴. De discussies over de verzoening in Christus blijken echter vooral te zijn bepaald door inhoudelijke verschillen over wat er aan ‘de kant van God’ is gebeurd. Ook in de zogeheten subjectieve opvattingen ten aanzien van de

⁵¹ § 2.4, bij noot 135.

⁵² Vooral in de zogeheten ‘subjectieve’ verzoeningstheorieën, maar ook door theologen als Van Ruler (§ 5.3, bij noot 105v), Schillebeeckx (§ 6.2, bij noot 25 en § 6.5, bij noot 156-161 en 165v), de auteurs van *De Nieuwe Katechismus* (§ 5.5, bij noot 244v) en van *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 291 en 293) is veel aandacht besteed aan de taak van de christenmens in de wereld.

⁵³ § 2.2, bij noot 63-77 en het slot van § 2.5, waar ook een overzicht staat van de gebruikte begrippenparen. Wellicht ten overvloede herinner ik er aan dat onder invloed van Baur, Ritschl (§ 2.2, bij noot 59-62) en Aulén (§ 4.2, bij noot 21-23) de visies van Anselmus en Abaelardus vaak tegenover elkaar zijn geplaatst als respectievelijk objectief en subjectief. De leer van Anselmus zou gebaseerd zijn op de gerechtigheid van God en die van Abaelardus op diens liefde. Deze tegenstelling heeft in de theologisch Nederland zeker tot in de jaren zeventig van de twintigste eeuw een belangrijke rol gespeeld (§ 5.5, bij noot 286v en § 7.2, bij noot 36-41) en is vaak verbonden met de eveneens door Ritschl in gang gezette discussie over een al dan niet noodzakelijke *Umstimmung* van God (§ 2.4, bij noot 168).

⁵⁴ Dat wil echter niet zeggen dat bij het tot stand komen van het herstel van de relatie tussen God en mens ook altijd een rol wordt toegekend aan de mens. Bavinck (§ 3.3, bij noot 150v en 157; zie ook § 4.3, noot 93), Berkouwer (§ 5.4, bij noot 204-206; zie ook bij noot 197), de auteurs van *De Nieuwe Katechismus* én de door ‘Rome’ aangewezen auteurs van de *Aanvulling* daarop (§ 5.5, bij noot 255) maken onderscheid tussen enerzijds het door de Vader en de Zoon verrichte werk en anderzijds de door de mens in het geloof te ontvangen nieuwe relatie met God. Ook in het hervormde rapport *Fundamenten* (§ 5.2, bij noot 25) en in het gereformeerde *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 284) is dit het geval. Anderen hechten eveneens (groot) belang aan het werk van God en Christus, maar benadrukken daarnaast dat ook van de mens een keuze wordt gevraagd: Heering (§ 4.3, bij noot 59), Noordmans (§ 4.3, bij noot 91-93), Korff (§ 4.4, bij noot 195v), Schilder (§ 5.3, bij noot 48), Van Ruler (§ 5.3, bij noot 80-83), Wiersinga (§ 5.5, bij noot 271v), Schillebeeckx (§ 6.4, alinea bij noot 144v; zie ook § 6.5, bij noot 174-177) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 90-94). Zie ook bij noot 47-50 van deze paragraaf.

verzoening blijkt de mening over 'de kant van de mens' nauw samen te hangen met de visie op 'de kant van God'⁵⁵.

Er is nog een derde benadering mogelijk van de verzoening tussen God en mens, namelijk door niet bij God of bij de mens te beginnen maar bij Christus⁵⁶. De uitspraak dat verzoening tussen God en mens in Christus een essentieel onderdeel is van de christelijke geloofsleer, hangt samen met de vooronderstelling dat Christus een essentiële functie heeft vervuld en nog steeds vervult in het herstel van de relatie tussen God en mens. Met name de apostel Paulus heeft expliciet gesproken over de verzoening (καταλλαγή – *katallagè*) van de mens met God door of in Jezus Christus. En al ontbreekt dit woord καταλλαγή in andere nieuwtestamentische geschriften⁵⁷, ook daarin wordt met regelmaat gesproken over Jezus Christus die ons bij God wil brengen of heeft gebracht⁵⁸.

Maar hoe moet een mens zich dat voorstellen, zo vroeg men in Nederland vooral in de tweede helft van de twintigste eeuw. In het bijzonder klonk de vraag hoe de kruisdood van Jezus van Nazareth na tweeduizend jaar nog relevant zou kunnen zijn voor het heil van mensen in het heden, anders dan als voorbeeld, ritueel of symbool⁵⁹. In het voetspoor van Socinus werd ter discussie gesteld of aan Jezus wel zo'n centrale rol moet worden toegekend in het proces van verzoening tussen God en mens. Socinus had alle nadruk gelegd op het mens-zijn van Jezus. Hij meende dat Jezus ons weliswaar de weg heeft gewezen naar een (vernieuwde) relatie met God, maar dat Hij niet degene is die voor ons verzoening heeft bewerkt⁶⁰.

Ook als wordt vastgehouden aan de nieuwtestamentische boodschap dat Jezus Christus van essentiële betekenis is voor (het herstel van) de relatie tussen God en mens, dan wordt met een benadering van 'de kant van Christus' het spanningsveld tussen 'de kant van God' dan wel 'de kant van de mens' niet opgeheven. Het is eigen aan de christelijke traditie dat Jezus Christus enerzijds wordt geplaatst aan de kant van God en anderzijds aan de kant van de mens. Door sommige dogmatici is er bewust de nadruk op gelegd dat Jezus óf als mens óf als God betrokken was of is bij de verzoening⁶¹. Veel anderen daarentegen rekenen Hem, in lijn met de

⁵⁵ Mijns inziens heeft Korff er dan ook terecht op gewezen dat de 'subjectieve' theorieën geen volledige theorieën zijn (§ 4.4, bij noot 176). Abaelardus (§ 2.2, bij noot 48-57), Rutgers van der Loeff (§ 3.2, bij noot 30), Ritschl (§ 2.4, bij noot 185-191 en § 2.5, bij noot 194-197) en Wiersinga (§ 5.5, bij noot 271v) staan bekend om hun aandacht voor de kant van de mens, maar hebben de kant van God niet buiten beschouwing gelaten. Smits daarentegen heeft in zijn geruchtmakende artikel geen aandacht besteed aan 'de kant van God', hoewel hij dat in een eerdere publicatie wel had gedaan (§ 5.5, noot 229).

⁵⁶ Anders dan bij Barth, Noordmans en Miskotte gaat het in deze benadering niet om Christus als het 'midden' van de tijd (noot 32 van deze paragraaf), maar om Christus als persoon.

⁵⁷ § 1.1, bij noot 1v en § 1.3, bij noot 36v.

⁵⁸ Bijvoorbeeld Joh. 14:6v, Heb. 7:25, 1 Pt. 3:18 en 1 Joh. 5:20.

⁵⁹ Zie Smits (§ 5.5, bij noot 229), Kuitert (§ 7.3, bij noot 124-127, 131v, 144v) en Den Heyer (§ 7.3, bij noot 187).

⁶⁰ § 2.3, bij noot 104v.

⁶¹ In de twintigste eeuw hebben met name Schillebeeckx (§ 6.3, bij noot 52-58 en § 6.4, bij noot 84-86) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 51-63 *et passim*) gekozen voor een benadering vanuit de mens Jezus, waarbij aangetekend moet worden dat beiden ervan overtuigd waren dat God in deze mens werkzaam was en is. Kuitert heeft gesproken over de mens Jezus als iemand uit het verleden in wie, volgens de christenheid, God een bijzonder werk heeft verricht, namelijk de verzoening (§ 7.3, bij noot 122). Van de Beek daarentegen heeft alle nadruk gelegd op Jezus als de enige ware God (§ 7.4, bij noot

uitspraak van het concilie van Chalcedon, zowel tot de kant van God als tot die van de mens⁶². Dat komt bij uitstek naar voren in de aanduiding 'God-mens' en vaak klinkt dat ook mee in het gebruik van de term 'middelaar'. De vraag naar de wijze waarop God en mens in Jezus van Nazareth zijn samengekomen, is echter aanleiding geweest tot veel discussie⁶³.

Hoewel in verband met de verzoening het concrete optreden van Jezus van Nazareth veelal buiten beeld blijft⁶⁴, acht ik het juist met het oog op het belijdend spreken van belang nader in te gaan op het getuigenis dat in de canonieke evangeliën⁶⁵ wordt gegeven aangaande deze Jezus, ook wel genoemd de Christus. Evenals de andere bijbelse geschriften beschouw ik de evangeliën als door de Geest van God geïnspireerde geloofsgetuigenissen⁶⁶. Ik ga er daarbij vanuit dat de auteurs in hun evangelie hebben willen weergeven wat zij hebben ervaren in de omgang met of gehoord hebben van Jezus van Nazareth. Ook al leggen de evangelisten verschillende accenten, allen beschrijven zij Jezus als iemand die van Godswege was gezonden en gekwalificeerd tot een bijzondere taak met het oog op het heil van mensen. Net als Schillebeeckx ben ik van mening dat de evangeliën geen puur historische informatie bieden, maar dat het daarin wel gaat om noties die hun wortel hebben in het concrete optreden van Jezus⁶⁷.

8.4 *Verzoening in Christus*

Naar de beschrijving in de evangeliën heeft de jood⁶⁸ Jezus van Nazareth vanaf het begin van zijn verkondiging niet alleen het goede nieuws van de komst van het

236v, 249, 255v en 258), terwijl hij in verband met de dood van Christus toch ook spreekt over het samen sterven van God en mens (bij noot 261). Heering sprak nauwelijks over de mens Jezus, maar onderstreepte dat Jezus Christus de rechtstreekse openbaring is van God. Ook de kruisdood van Jezus moet zijns inziens worden verstaan als offer en daad van God, waarin diens reddende liefde voor de mens openbaar werd (§ 4.3, bij noot 47 en 57). Zie ook § 6.3, bij noot 53-55 voor Schillebeeckx die heeft gewezen op de spanning tussen twee groepen christenen, waarbij de ene groep als het ware een allergie heeft voor het woord 'Christus' en de andere voor het woord 'Jezus'.

⁶² Zie § 3.3, bij noot 122 voor de uitspraak van Chalcedon en § 6.3, noot 54 voor de stelling van Veenhof dat we op grond van Chalcedon over Jezus alleen met twee woorden kunnen spreken. Tegen de achtergrond van de belijdenis dat Jezus Christus waarachtig God en waarachtig mens is, stellen Bavinck (§ 3.3, bij noot 118-125 en 144-146), Korff (§ 4.4, bij noot 138-141 en 209-213) en Van Ruler (§ 5.3, bij noot 96v) dat Jezus ook betekenis heeft voor en in het heden (vergelijk bij noot 59 van deze paragraaf). Schillebeeckx (§ 6.3, bij noot 79-82) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 61-63, 83 en 86) menen ook dat Jezus betekenis heeft voor het heden, maar dan vanuit de gedachte dat op initiatief van God de mens Jezus uit de dood is opgewekt en nu op een nieuwe wijze bij ons is. Daarin gaan zij verder dan Socinus die weliswaar sprak over een beloning van Jezus' gehoorzaamheid door God in diens opwekking en bekleding met heerschappij, maar niet over een betekenis van Jezus in het heden voor ons (§ 2.3, bij noot 104v).

⁶³ Zie voor verschillende standpunten bijvoorbeeld Korff, § 4.4, bij noot 147-154.

⁶⁴ Misschien ten overvloede wijs ik erop dat ook in de belijdenisgeschriften wel aandacht is voor de goddelijke herkomst en menswording van Jezus, maar niet of nauwelijks voor diens leven.

⁶⁵ 'Canoniek' wil zeggen behorend tot de canon (§ 6.4, noot 140).

⁶⁶ § 8.1, bij noot 2 en § 8.2, bij noot 13.

⁶⁷ § 6.3, bij noot 59.

⁶⁸ Met name in de laatste decennia van de twintigste eeuw is door verschillende theologen benadrukt dat Jezus van Nazareth een jood was, evenals zijn eerste leerlingen en sympathisanten. Zie Berkhof (§ 7.2, bij noot 48), Kuitert (§ 7.3, bij noot 121) en Den Heyer (§ 7.3, bij noot 164 en 172).

Koninkrijk van God bekend gemaakt en getoond in zijn reddend handelen⁶⁹, maar heeft Hij ook de mensen opgeroepen tot inkeer en tot het doen van de wil van God. Met name de geestelijke leidlieden uit die tijd waren niet gediend van de manier waarop Jezus over God sprak en evenmin van zijn, in hun ogen, al te vrijmoedige omgang met de voorschriften uit de Tora. Door de groeiende spanning in de relatie met veel van zijn volksgenoten heeft Jezus, naar de mens gesproken, zelf zijn uiteindelijke veroordeling door de joodse raad over zich afgeroepen. Maar zowel in de evangeliën als in de overige geschriften van het Nieuwe Testament wordt daarnaast benadrukt dat in deze veroordeling dan wel in de daaropvolgende opwekking 'iets' zichtbaar is geworden van Gods bedoeling met deze Jezus.

De betekenis die wordt toegekend aan Jezus van Nazareth heeft het jodendom en christendom uiteengedreven. De zeker voor een jood schandelijke kruisdood⁷⁰, die een einde had gemaakt aan het leven en optreden van Jezus, was volgens zijn leerlingen en sympathisanten niet het einde van zijn werk. Zij spraken van een weerzien met Jezus, van zijn opstanding en latere hemelvaart en van zijn opdracht aan hen om te getuigen van deze dingen. Dat getuigenis moest erop zijn gericht dat de hoorders, niet alleen in Israël maar tot aan de einden van de aarde, zich zouden wenden tot de God van Abraham en tot Jezus Christus die nu in de hemel aan diens rechterhand is.

Vanaf de pinksterdag klonk vol overtuiging hun boodschap dat Jezus de Messias is, de gezalfde oftewel de Christus die gezonden was van Godswege en waarop het volk Israël zo lang had gewacht. Op allerlei manieren probeerden zij aan hun volksgenoten, en (iets) later ook aan niet-joden uit te leggen dat het de God van Israël is die door en in Jezus Christus de mensen alsnog tot bekering en σωτηρία (*sotèria*)⁷¹ wil brengen. Sterker nog, dat er in geen ander dan in deze Jezus heil te verkrijgen is⁷².

Heil en verzoening van Godswege in Christus, maar wat is er dan aan 'de kant van God' gebeurd?⁷³ Wat heeft God in Christus gedaan, zodat met name door Paulus kon worden gezegd dat God de overtredingen niet meer toerekent maar in plaats daarvan een nieuw en onvergankelijk leven bij zichzelf geeft aan een ieder die 'in Christus' is⁷⁴. Met het oog op de gevoerde discussies is het van belang zich te realiseren dat de schrijvers van het Nieuwe Testament expliciet zijn uitgegaan

⁶⁹ Schillebeeckx heeft er de aandacht op gevestigd dat er tijdens het leven van Jezus niet alleen sprake was van een toezegging of belofte, maar ook van een concrete en actuele aanbieding van heil (§ 6.3, bij noot 72; zie ook § 6.2, noot 21 en § 6.5, noot 189).

⁷⁰ Naar Deut. 21:22v is iemand die vanwege een zonde de doodstraf verdient en aan een paal wordt gehangen, door God vervloekt. In Gal. 3:13 geeft Paulus dat als volgt weer: "*Vervloekt is een ieder, die aan het hout hangt*". Volgens Van de Beek zou God zelf de vervloeking over de geliefde Zoon die aan het hout hing, en daarmee over zichzelf hebben uitgesproken (§ 7.4, bij noot 256, 258 en 261).

⁷¹ In het nederlands vertaald met termen als redding, verlossing, heil, behoud, zaligheid (§ 3.3, noot 147). Schillebeeckx heeft beklemtoond dat de geloofsgemeenschap van christenen door de eeuwen heen Jezus heeft beleden als degene die van Godswege definitief heil heeft gebracht (§ 6.2, bij noot 9; zie ook § 6.3, bij 55 en § 6.4, bij noot 105).

⁷² Zie bijvoorbeeld Hd. 4:12. Volgens Schillebeeckx is het kardinale verschil tussen het jodendom en christendom dat het in laatstgenoemde niet meer ging om genade door de wet of de cultus, maar om genade door Christus (§ 6.4, bij noot 104 en 118).

⁷³ § 8.3, bij noot 51-55.

⁷⁴ 2 Cor. 4:16-5:21.

van de dood en de opstanding van Jezus⁷⁵. Zij hebben “*hetgeen geschied is met Jezus de Nazarener*”⁷⁶ beschreven als vaststaand verleden en hebben daarop een toelichting gegeven met het oog op hun eigen en de toekomstige tijd.

Misschien al door deze auteurs, maar zeker gedurende de geschiedenis van de kerk is uit dat ‘vaststaand verleden’ vaak de conclusie getrokken dat alles in het leven, sterven en opstaan van Jezus heeft moeten gebeuren zoals het gebeurd is. Wanneer echter als uitgangspunt wordt genomen dat God werkelijk een geschiedenis met de mens heeft willen en durven aangaan⁷⁷, dan moet worden aangenomen dat de omgang met God ook voor de mens Jezus een ‘open’ toekomst heeft gehad⁷⁸.

Uit de beschrijvingen van de synoptische evangeliën⁷⁹ blijkt dat het leven van Jezus niet zonder spanningen is verlopen. Integendeel, er wordt verhaald dat Hij zich al direct bij het begin van zijn openbare optreden te weer heeft moeten stellen tegen verzoeken van de satan⁸⁰. Net als elke israëliet, moest Jezus kennelijk ook zelf de keus tegen het kwade en vóór het goede maken en was zijn leven niet een van te voren bepaald succesverhaal⁸¹.

Anders dan Adam en Eva die zich lieten meeslepen door de woorden van de slang⁸², heeft Jezus geen gehoor gegeven aan de verleiding ‘als God te willen zijn’⁸³. Daarom kon van Hem worden gezegd dat Hij zijn trouw aan God op geen enkel moment heeft verzaakt⁸⁴. In die zin wordt Hij wel de waarachtige mens

⁷⁵ Korff heeft gewezen op dit aspect (§ 4.4, bij noot 195).

⁷⁶ Lc. 24:19.

⁷⁷ Zo spreekt Schillebeeckx over de toekomst als zijnde contingent, dat wil zeggen door God vrij in de handen van de mens gelegd (§ 6.2, bij noot 33-37). Zie ook § 7.2, noot 42 voor de opvatting van Berkhof. Van de Beek spreekt weliswaar over het open zijn van de toekomst, maar doet daarnaast stellige uitspraken over wat er zijns inziens noodzakelijkerwijs moet gebeuren in de geschiedenis. Zie bijvoorbeeld de manier waarop hij de schepping verbindt met de christologie (§ 7.4, bij noot 230-232 en 248-250).

⁷⁸ Schillebeeckx meent dat wanneer Jezus ‘waarlijk mens’ is geweest, erkend moet worden dat Gods heil in Jezus present was binnen de maat en de eindige omvang van diens menselijkheid (§ 6.3, bij noot 58). Tegen die achtergrond ligt het ook voor de hand om, zoals Smits deed, rekening te houden met een ontwikkeling in de mens Jezus (§ 5.5, bij noot 224). Volgens Studer is men al in de tijd van de vroege kerk gaandeweg tot het inzicht gekomen dat Christus een vrij mens geweest moet zijn, om aldus ‘in onze plaats’ en ‘voor ons’ te kiezen voor een vrijwillige overgave aan God (Studer en Daley, *Soteriologie*, 225). Volgens Schwager hebben de kerkvaders het echter niet aangedurfd om *eine menschliche Wahlfreiheit in Christus zu bekennen* (*Der wunderbare Tausch*, 314).

⁷⁹ § 4.3, noot 50.

⁸⁰ Mc. 1:12v, Mt. 4:1-11 en Lc. 4:1-13.

⁸¹ § 8.3, bij noot 46.

⁸² § 8.3, bij noot 41.

⁸³ § 8.3, noot 43.

⁸⁴ Heb. 4:15 “... *die in alle dingen op gelijke wijze (als wij) is verzocht geweest, doch zonder te zondigen*”. Ook in zondag 14, in het antwoord op vraag 35, van de *Heidelbergse Catechismus* komt deze notie naar voren, zoals Smits in 1948 nog onderstreepte (§ 5.5, noot 223). In 1959 stelde hij echter dat Jezus geen zondeloze kón zijn, omdat wezenlijke zondeloosheid slechts past bij een god en niet bij een mens (§ 5.5, bij noot 222). Berkhof meende dat God Jezus heeft gezonden opdat die in zijn eigen leven de wet en de profeten zou vervullen en daardoor plaatsvervangend voor het volk het verbond zou bevestigen en het Koninkrijk van God nabij zou brengen (§ 7.2, alinea bij noot 48). Het niet zondigen van Jezus en diens volstrekte trouw aan de Vader acht hij de kern van diens unieke optreden (§ 7.2, bij noot 57 en 67-70). Korff heeft gewezen op de inspanning die Jezus heeft geleverd om in de historische werkelijkheid van het leven van zonde vrij te blijven (§ 4.4, bij noot 187).

genoemd die in zijn leven heeft waargemaakt wat God vanaf het begin met de mens voor ogen heeft gehad⁸⁵. Zelfs toen Jezus zijn naderende dood onder ogen moest zien, heeft Hij de wil van God laten prevaleren boven zijn eigen wil⁸⁶. Kennelijk zag Jezus het persoonlijk als zijn taak om de wil van God te doen⁸⁷.

Volgens de evangelisten heeft Jezus er echter ook op gewezen, onder andere door middel van gelijkenissen, dat alle andere mensen eveneens zijn geroepen om die wil te doen⁸⁸. Enerzijds stelde Jezus zich daarmee naast de andere mensen, maar tegelijkertijd komt op verschillende plaatsen in de evangeliën ook naar voren dat Jezus voor zichzelf een bijzondere taak zag weggelegd met betrekking tot het grotere perspectief waarin het doen van de wil van God staat. Zijn verkondiging was erop gericht dat de mensen de weg naar (het Koninkrijk van) God zouden vinden en alsnog deel zouden krijgen aan het eeuwige leven oftewel aan het leven 'voor altijd'⁸⁹. En dat is precies wat volgens een breed nieuwtestamenteisch getuigenis ná de dood en opstanding van Jezus mogelijk is 'in Christus'⁹⁰.

Niet zonder reden is er in het belijden van en nadenken over de verzoening 'in Christus' veel aandacht besteed aan de kruisdood van Jezus⁹¹. Wanneer deze dood echter niet wordt gezien in relatie tot het leven en de opwekking van Jezus⁹² maar

⁸⁵ Schleiermacher zag Jezus als het door God bij de schepping bedoeld beeld (*geschichtliche Urbild*) van de mens (§ 2.3, laatste alinea). Zie ook § 5.5, noot 223 voor een vergelijkbare uitspraak van Smits in 1948. Schillebeeckx noemt Jezus 'dé mens in wie de scheppingsopdracht is geslaagd, zij het nog binnen de condities van een lijdensgeschiedenis' (§ 6.2, noot 19). In zijn interpretatie van *Cur deus homo* stelt Den Bok met nadruk dat Anselmus van mening was dat Jezus primair voor mensen genoeg heeft gedaan door metterdaad te leven zoals God dat graag zag. Bovendien zou Hij zich door de mensen hebben laten doden, waardoor Hij naast het verschuldigde ook een verdienste (*meritum*) ten gunste van de mens aan God kon aanbieden ('Hoe God weer eer krijgt', 294-297).

⁸⁶ Mt. 26:39, Mc. 14:36 en Lc. 22:42.

⁸⁷ Met name in het evangelie van Johannes worden verschillende uitspraken van Jezus weergegeven die betrekking hebben op zijn streven om de wil van God te doen. Expliciet staat in 6:38: "*Want Ik ben van de hemel neergedaald, niet om mijn wil te doen, maar de wil van Hem, die Mij gezond heeft*". In die zin zit Ritschl echt op een ander spoor wanneer hij stelt dat de verzoening de *Aufhebung* is van de tegenstelling tussen de goddelijke en menselijke wil (§ 2.4, bij noot 167). Zie ook § 8.3, noot 43 en 48, voor de verhouding tussen de wil van God en die van de mens.

⁸⁸ Zie bijvoorbeeld Mt. 21:28-32 en Lc. 12:42-48. Volgens Mc. 3:35 leidt het doen van de wil van God ook tot een nauwe relatie met Jezus: "*Al wie de wil Gods doet, die is mijn broeder en zuster en moeder*" (zie ook Mt. 12:50 en Lc. 8:21).

⁸⁹ Zie bijvoorbeeld Mt. 7:13-23 en Joh. 6:38-40. In Joh. 17:3 krijgt dit leven zelfs een heel bijzondere invulling: "*Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enige waarachtige God, en Jezus Christus, die Gij gezonden hebt*". Zie ook § 8.3, bij noot 42, voor het leven 'voor altijd'.

⁹⁰ Aan het slot van de Bijbel, in Op. 21-22, komen de genoemde noties bijeen wanneer wordt gesproken over Jezus die laat verkondigen dat God en 'het Lam' zelf in het nieuwe Jeruzalem zullen wonen bij de mensen die rein zijn en geschreven staan in het boek van het leven. Zij zullen recht hebben op het geboorte van het leven. Verschillende twintigste-eeuwse theologen hebben erop gewezen dat Christus, als hoofd van de mensheid, niet alleen verzoening en verlossing heeft bewerkt, maar ook de toegang tot de eeuwigheid heeft verworven. Zo Bavinck (§ 3.3, bij noot 134), Korff (§ 4.4, bij noot 208) en Van Ruler (§ 5.3, bij noot 96v). Zie ook *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 287v). Schillebeeckx heeft expliciet verwezen naar 1 Pt. 3:18 waar staat dat Christus is gestorven "*opdat Hij u tot God zou brengen*" en naar de theologie van Johannes waarin Jezus wordt aangeduid als degene die het volk brengt 'in de schoot van de Vader' (§ 6.4, bij noot 110v en 125).

⁹¹ Voor Schillebeeckx bijvoorbeeld was één van de kernvragen hoe het toch mogelijk is dat het aan een kruis geëindigde leven van Jezus voor christenen aanleiding is geworden om te geloven in heil dat van Godswege tot ons komt (§ 6.3, bij noot 60v). Zie ook bij noot 70-77 van deze paragraaf.

⁹² Al in de Groninger theologie is in verband met de verzoening niet alleen aandacht besteed aan de dood, maar vooral ook aan de komst, het leven en de opstanding van Jezus (§ 3.2, bij noot 25). Van

wordt benaderd als losstaand feit dat van Godswege móest geschieden⁹³, dan ontstaat al snel een godsbeeld dat strijdig is met andere noties uit de Schrift.

Discussies over het al dan niet nodig zijn van een *Umstimmung* van God⁹⁴, over de dood van Jezus als voldoening aan Gods strafeisende gerechtigheid⁹⁵, over de noodzaak van het stillen van de toorn van God⁹⁶ en over de vraag waarom

Ruler (§ 5.3, bij noot 96), maar vooral Schillebeeckx (§ 6.3, bij noot 59-63, § 6.4, bij noot 85 *et passim*) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 60-70 *et passim*) hebben erop gewezen dat niet alleen het lijden en de dood, maar ook het optreden van Jezus en zijn opstanding van belang zijn voor de relatie tussen de mens en God.

⁹³ Naar aanleiding van Jes. 53 spreekt Berkouwer bijvoorbeeld over een goddelijk plan dat wijst op de noodzakelijkheid van het lijden van Christus (§ 5.4, bij noot 197). Ook Wentsel schrijft over het goddelijk programma van Jezus' leven, sterven en opstanding dat in het Oude Testament was geprofeteerd en daarmee vaststond (§ 7.4, noot 210). In de hervormde proeve van belijden heet de offerdood van Christus een goddelijke noodzakelijkheid omdat aan het 'recht Gods' moest worden voldaan (§ 5.2, alinea bij noot 24). De consequentie van deze benadering is dat verzoening als het ware een 'gebeuren tussen God en God' is of zelfs 'een drama van God tegen God, Vader tegen Zoon', zoals de klassiek reformatische verzoeningsleer wel is beschreven (§ 4.4, bij noot 201 en § 6.3, bij noot 71). Zie ook § 5.4, bij noot 173v voor Berkouwers argument tegen deze visie. Van de Beek stelt dat niet alleen voor Jezus, maar in het algemeen geldt dat het de wil van God is dat mensen gaan tot de dood (§ 7.4, noot 250; zie ook de noten 253, 256 en in het bijzonder 265v). Schillebeeckx daarentegen is van mening dat zelfs de evangelist Johannes, die nadrukkelijk over de dood van Jezus spreekt als een verhoging dan wel verheerlijking, niet zegt dat deze dood een voorwaarde was van de Vader aan de Zoon (§ 6.4, bij noot 134).

⁹⁴ Zie voor de kritiek van de groningers § 3.2, noot 23 en bij noot 27-29; voor die van Korff § 4.4, bij noot 202 en voor de discussie in de jaren veertig § 5.2, bij noot 14-17 en § 5.4, bij noot 163v. De idee dat een *Umstimmung* van God door Christus noodzakelijk was, zou volgens Ritschl vanaf de middeleeuwen en volgens Brouwer al vanaf Tertullianus een rol hebben gespeeld in de theologie-geschiedenis (respectievelijk § 2.4, bij noot 168 en § 5.2, bij noot 17). Anderen menen dat er zeker sinds de tijd van het Oude Testament sprake is geweest van goden die door de mens van gezindheid moesten worden veranderd. Ter discussie staat echter of ook de God van Israël genadig gestemd moest worden (§ 1.3, bij noot 53v).

⁹⁵ In de klassieke verzoeningsleer, zowel rooms-katholiek als protestant, is de nadruk gelegd op de straf die Jezus plaatsvervangend voor de mensen heeft moeten dan wel willen dragen ter genoegdoening aan de gerechtigheid van God (§ 2.3, bij noot 94-101; § 3.2, noot 23; § 3.3, bij noot 110; § 4.4, noot 173 en § 5.5, bij noot 246v). Heering heeft de orthodoxe verzoeningsleer afgewezen, onder andere vanwege het juridische karakter van die leer (§ 4.3, bij noot 49). Berkouwer heeft ontkend dat de reformatie een voorkeur had voor een juridisch denkschema, maar ook hij spreekt – in lijn met het avondmaalsformulier – over de straf die door God is voltrokken aan zijn Zoon (§ 5.4, noot 156 en bij noot 185). Ritschl (§ 2.4, bij noot 159 en 180-182), Brouwer (§ 5.2, alinea bij noot 18v), de auteurs van *De Nieuwe Katechismus* én de door 'Rome' aangewezen auteurs van de *Aanvulling* daarop (§ 5.5, bij noot 254) en Wiersinga (§ 5.5, bij noot 269) hebben ontkend dat de dood van Christus als straf van Godswege moet worden gezien. Berkhof stelde zelfs dat bij het spreken over verzoening het woord 'straf' moet worden vermeden omdat dat woord volgens hem sinds Anselmus zwaar is belast door een juridische interpretatie en extrapolatie (§ 7.2, noot 75).

⁹⁶ Met name Berkouwer heeft veel aandacht besteed aan de toorn van God, waarvan wij onszelf niet kunnen bevrijden maar waartoe God juist zijn eniggeboren Zoon heeft gegeven (§ 5.4, bij noot 165-177). Zie voor het doorlijden van de toorn van God door Jezus ook *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 288). Brouwer meende echter dat Christus niet gezien moet worden als voorwerp van de toorn van God (§ 5.2, alinea bij noot 18v) en Wiersinga heeft willen aantonen dat er in de bijbelse gegevens geen sprake is van satisfactie aan de toorn van God (§ 5.5, bij noot 269). Zie ook Schillebeeckx, die ontkent dat *katallagè* betekent het doen bedaren van Gods toorn op grond van een of andere kalmerende daad, bijvoorbeeld de dood van Jezus (§ 6.2, noot 14). Anderzijds is Kuitert van mening dat in alle grote religies de (door de mens bedachte) verzoeningsrituelen slechts één doel hebben, namelijk zo mogelijk de toorn van God afwenden (§ 7.3, bij noot 125). Korff heeft over de toorn van God gesproken als het concentratiepunt waarin de heilige liefde van God werd geconfronteerd met het toppunt van de menselijke zonde, namelijk het verwerpen en doden van de Christus die de openbaring is van God (§ 4.4, bij noot 189-193). Zie ook § 6.2, noot 27 voor Schillebeeckx,

God zonodig het bloed van zijn Zoon moest zien voordat er sprake kon zijn van verzoening tussen God en mens⁹⁷, hangen naar mijn mening samen met een te geïsoleerde benadering van de dood van Jezus⁹⁸. Volgens mij heeft Jezus niet alleen in zijn eigen leven de keuze voor God en het goede waargemaakt, maar heeft Hij ook de mensen om Hem heen opnieuw en in alle scherpste voor die keuze geplaatst.

De beschrijving in de synoptische evangeliën van Jezus' optreden voorafgaand aan het moment dat Hij zijn discipelen vraagt wat zij van Hem denken, geeft mijns inziens aanleiding tot de veronderstelling dat Jezus er kennelijk mee heeft gerekend dat Hij zijn discipelen, de schare en de leidslieden zou kunnen overtuigen van de juistheid van zijn kijk op (het gebod van) God⁹⁹. Uitgaande van die veronderstelling zou pas in tweede instantie in zijn spreken de nadruk zijn komen te liggen op de aankondiging dat zijn leven door toedoen van de leidslieden moedwillig beëindigd zou kunnen worden¹⁰⁰.

In verband met de lijdensaankondigingen van Jezus is altijd veel aandacht besteed aan het woordje *δεῖ* (*dei*), waarmee gezegd wordt dat het lijden en sterven

die de verwerping van de historische Christus heeft gekarakteriseerd als *de zonde-tot-voltooiing-gebracht*.

⁹⁷ Tot in zeer recente publicaties wordt verwezen naar de gedachte dat God 'bloed wilde zien' voordat Hij tot verzoening kon overgaan (Den Bok en Labooy, *Wat God bewoog*, 10 en Brümmer, *Ultiem geluk*, 13). Zie ook § 5.3, bij noot 46v voor de visie van Schilder. Zowel Anselmus als Abaelardus (§ 2.2, bij noot 47) alsook Bavinck (§ 3.3, bij noot 133) en Schillebeeckx (§ 6.5, bij noot 179-181) hebben echter de idee afgewezen dat God het onschuldige bloed van zijn Zoon zou hebben gevraagd als genoegdoening voor de zonde van de mens. Anderzijds is er bijvoorbeeld door Bavinck (§ 3.3, bij noot 131), Heering (§ 4.3, bij noot 52) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 78) op gewezen dat in het Nieuwe Testament wel degelijk betekenis wordt toegekend aan het bloed van Christus, namelijk als bevestiging van het nieuwe verbond tussen God en mens. Schillebeeckx wijst op de Openbaring van Johannes waarin de verzoenende heilsdood van Jezus vooral is gekarakteriseerd als verlossing van satan en dood door het bloed van het Lam (§ 6.4, bij noot 138).

⁹⁸ Volgens Schillebeeckx hebben 'theologen' in de middeleeuwen de dood van Jezus losgeweekt uit zijn historische context (§ 6.5, bij noot 172v; zie ook bij noot 184v). Korff meende dat in het bijzonder de gereformeerde vorm van de anselmiaanse satisfactieleer aanleiding heeft gegeven tot de in de hoofdstekst genoemde discussiepunten (§ 4.4, bij noot 198-202). Zie ook § 3.2, bij noot 28v voor de vergelijkbare mening van Rutgers van der Loeff. Zie met betrekking tot de onderwerpen uit de zogenoemde eerste discussieronde in de hervormde kerk: § 5.2, bij noot 9-12 en voor de omgang van Wentsel met deze noties: § 7.4, bij noot 216-218.

⁹⁹ Zie bijvoorbeeld Mt. 11:20 "Toen begon Hij de steden ... te verwijten dat zij zich niet hadden bekeerd", Mt. 12:41 "De mannen van Ninevé ... hebben zich bekeerd op de prediking van Jona en zie, meer dan Jona is hier", Mt. 15:16 "Zijt ook gij [Petrus] nog onbevattelijk?", Mc. 3:5 "Hij ... zeer bedroefd over de verharding van hun hart", Mc. 6:6 "En Hij verwonderde Zich over hun ongeloof", Mc. 8:17 "Verstaat gij nog niet en begrijpt gij niet?" en Lc. 6:46 "Wat noemt gij Mij Here, Here, en doet niet wat Ik zeg?". Zie ook § 4.4, bij noot 185v voor de visie van Korff op de verregaande inzet van Jezus om de mensen tot inkeer te brengen en § 6.3, bij noot 63 voor de visie van Schillebeeckx dat de dood van Jezus pas in het verschiet kwam toen steeds meer tijdgenoten zijn leer en levenshouding verwierpen.

¹⁰⁰ Anders dan bijvoorbeeld Bavinck expliciet schreef (§ 3.3, noot 152) en ook Heering (§ 4.3, bij noot 57 en 64) en Noordmans (§ 4.3, bij noot 95-97 en 112-118) lijken te veronderstellen, ga ik er dus niet van uit dat Jezus kwam 'om te sterven' (zie ook bij noot 77v van deze paragraaf). Mijns inziens heeft Ritschl de dood van Jezus terecht de uiterste consequentie van diens roeping genoemd (§ 2.4, bij noot 158). Ook Schillebeeckx spreekt in deze zin (§ 6.5, bij noot 183-185). Korff en Berkhof hebben erop gewezen dat Jezus gedurende zijn optreden aan de hand van het Oude Testament is gaan ontdekken dat Hij zou moeten lijden. Beiden brengen dat 'moeten' in verband met de zonde van de mens (respectievelijk § 4.4, bij noot 188v en § 7.2, bij noot 48, 64 en 80). Zie ook § 5.5, bij noot 224 voor de visie van Smits.

van Jezus ‘moest’ geschieden¹⁰¹. Dit is meestal zo verstaan dat het moest gebeuren van Godswege¹⁰². Wanneer dit ‘moeten’ wordt vergeleken met de uitspraak in Gen. 2:17 “*want ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij voorzeker sterven*”¹⁰³, dan dringt zich de vraag op of dit ‘zullen’ dan wel ‘moeten’ betrekking heeft op een noodzakelijkheid van de kant van God¹⁰⁴. In het geval van Jezus lijkt dit moeten veeleer erop te wijzen dat Hij tot de overtuiging was gekomen dat de leidslieden onvermijdelijk consequenties zouden verbinden aan het steeds luider klinkende getuigenis dat Hij de Christus is¹⁰⁵.

In diezelfde richting wijst mijns inziens ook het feit dat de schrijvers van de synoptische evangeliën alle drie de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters een plaats hebben gegeven ná de lijdensaankondigingen¹⁰⁶. Ik ben van mening dat deze gelijkenis moet worden verstaan als één van de pogingen van Jezus om de geestelijke leidslieden alsnog tot inkeer te brengen. Het was niet hun lot, laat staan hun opdracht dat zij Jezus ter dood zouden brengen. Maar als ze op de ingeslagen weg verder zouden gaan, dan zou dat wel de consequentie zijn¹⁰⁷. En naar mijn overtuiging wilde Jezus dat voorkomen, niet om zichzelf, maar om hén te redden.

¹⁰¹ Zie bijvoorbeeld Mc. 8:31.

¹⁰² Schillebeeckx wijst in dit verband op de doorwerking van het gedachtegoed uit het vroege jodendom in het Nieuwe Testament, in het bijzonder in het lijdensverhaal naar de beschrijving van Marcus, maar ook in het Emmaüsverhaal in Lucas. Men meende dat het de wil van God was dat getrouwe gelovigen moesten lijden, maar ook dat dit lijden gevolgd zou worden door de hoogste verheffing bij God (§ 6.3, bij noot 65). Zie ook § 6.4, bij noot 104 en 110v voor zijn bespreking van *charis* (genade) als het eschatologische loon van godvrezenden dan wel als heil voor anderen.

¹⁰³ § 8.3, bij noot 41.

¹⁰⁴ Hoewel met name Anselmus heeft gesproken over de noodzaak van het lijden en sterven van Jezus, heeft hij eveneens beklemtoond dat Christus zijn dood vrijwillig op zich heeft genomen. Omdat Hij zonder zonde was, hoefde Hij niet te sterven (§ 2.2, bij noot 38). Ook Abaelardus sprak over het lijden en sterven van Christus als de beste en dus noodzakelijke manier om de mensheid te verlossen, hoewel er zijns inziens voor God zeker meer mogelijkheden waren geweest (§ 2.2, bij noot 43).

¹⁰⁵ In verband met de nadruk die door verschillende theologen is gelegd op de door mensen veroorzaakte dood van Jezus, is door Schillebeeckx en anderen de vraag gesteld of er dan alleen sprake is van verzoening ‘ondanks’ en niet ‘dankzij’ de dood van Jezus (§ 6.3, bij noot 70-74). Korff (§ 4.4, bij noot 186 en 194), de auteurs van *De Nieuwe Katechismus* én de door ‘Rome’ aangewezen auteurs van de *Aanvulling* daarop (§ 5.5, bij noot 246v en 254v) hebben benadrukt dat er van Godswege dankzij die dood sprake is van heil voor mensen, ondanks het feit dat zij Jezus ter dood hebben gebracht. Ook Schillebeeckx is die mening toegedaan (§ 6.3, bij noot 75v) en wijst er bovendien op dat het johanneïsme de dood van Jezus heeft gezien als een wezenlijk voltooiend element (§ 6.4, bij noot 130).

¹⁰⁶ Mt. 21:33-46, Mc. 12:1-12 en Lc. 20:9-19. Ook Korff heeft deze gelijkenis ter sprake gebracht in verband met het ‘moeten’, niet van Godswege maar vanuit de situatie van de mensen die verstrikt zijn in de zonde (§ 4.4, bij noot 164-166; zie ook bij 184 en 189). Omdat volgens Heering de kruisdood van Jezus een daad is van Godswege uit liefde voor de mensen, meende hij dat God níet heeft gedacht dat ze zijn Zoon zouden ontzien (§ 4.3, noot 64; zie ook bij noot 57-59). Van Ruler heeft in deze gelijkenis een aanwijzing gezien dat God de menswording van de Zoon zo lang mogelijk heeft uitgesteld (§ 5.3, bij noot 94).

¹⁰⁷ Dit sluit aan bij de opvatting van de oudtestamenticus Schuman dat een profetische aanzegging van onheil in de Bijbel niet bedoeld is als een ‘fatale kettingreactie’ dan wel ‘fatale wetmatigheid’ die móest uitkomen, maar juist *als concrete oproep om met het gewraakte handelen te breken, omdat dit handelen zelf inderdaad de kiem van de dood in zich draagt* (‘Vergelding’, 20v; citaat op 21). Schuman verwijst in dit verband naar Gen. 50:20, waar Jozef in reactie op de angst van zijn broers voor wraak en vergelding vanwege hun misdaad tegen hem zegt: “*Gij hebt wel kwaad tegen mij gedacht, maar God heeft dat ten goede gedacht, ten einde te doen, zoals heden het geval is: een groot volk in het leven te behouden*”. De conclusie van Schuman is dan: *In feite zijn we hiermee gekomen bij dat thema dat in heel de bijbel, Nieuwe én Oude Testament, zo’n grote rol is gaan spelen: dat van*

Het opmerkelijke in het optreden van Jezus zoals dat in de synoptische evangeliën getekend wordt, is dat Hij na de belijdenis van Petrus "*Gij zijt de Christus*" zijn oproep tot bekering tot God steeds nadrukkelijker combineerde met de opwekking tot navolging van hemzelf. Zoals Jezus bereid was om te kiezen voor de dingen van God, ook wanneer dat ten koste van hemzelf zou gaan, zo zou Hij ook de omstanders hebben opgeroepen datzelfde te doen. En daaraan heeft Hij volgens de evangelisten toegevoegd dat hun keuze in het heden van invloed zou zijn op het getuigenis dat Hij over hen zou afleggen wanneer Hij in de heerlijkheid van zijn Vader zou zijn gekomen¹⁰⁸.

Ook uit deze teksten is af te leiden dat Jezus al vóór zijn dood en opstanding aan zichzelf een bijzondere rol heeft toegekend in de verhouding tussen God en mens¹⁰⁹. Hoe en wanneer Hij daartoe is gekomen, wordt uit de Schrift niet duidelijk. Het is op grond van het bijbels getuigenis echter onmiskenbaar dat Jezus zich heel nauw betrokken heeft geweten bij God, die Hij zijn Vader noemde¹¹⁰. Door velen is Hij dan ook de openbaring van God genoemd.

Waarschijnlijk omdat er noch vóór noch na Jezus zo over een mens is gesproken, heeft de discussie in de theologie zich in het bijzonder toegespitst op de vraag of Jezus nu als mens, als God, of als God én mens betrokken was of is bij de verzoening¹¹¹. Gaandeweg dit onderzoek ben ik steeds meer tot de overtuiging gekomen dat die vraag voorbijgaat aan de kern van het evangelie, aan de goede boodschap van Jezus Christus.

Schillebeeckx en Kuitert hebben er volgens mij terecht op gewezen dat Jezus van Nazareth in de eerste plaats de aandacht heeft gevestigd op de God van Israël¹¹².

verzoening en vergeving als doorbreking van persoonlijke of collectieve onheilsketens, als superieur dus ook aan elk 'Gelijk om gelijk' (21).

¹⁰⁸ Mc. 8:27-38; citaat uit vers 29 en Lc. 9:18-27. Zie ook Mt. 16:13-28. Korff rekende het aspect van de navolging in zelfverloochening en kruisdragen dan ook tot de verzoening met God waartoe we zijns inziens door het werk van Christus zijn genodigd (§ 4.4, bij noot 196). Vanuit de concrete situatie ná de dood van Jezus wordt volgens Schillebeeckx door verschillende nieuwtestamentische schrijvers het lijden van christenen voor en door anderen aangeduid als dienst der verzoening (§ 6.5, bij noot 170v).

¹⁰⁹ Bij noot 89 van deze paragraaf. Als meest historisch betrouwbare aanwijzingen inzake de vraag of Jezus iets van een 'heilsbetekenis' heeft onthuld aan zijn leerlingen, hebben Ritschl (§ 2.4, bij noot 179-181), Korff (§ 4.4, bij noot 195), Schillebeeckx (§ 6.3, bij noot 69) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 53) gewezen op de woorden van Jezus tijdens de laatste maaltijd met zijn leerlingen. Ritschl en Korff hebben in dit verband bovendien de uitspraak van Jezus van belang geacht over het zichzelf geven als een losprijs voor velen (Mc. 10:45). Smits was echter van mening dat deze 'veelvuldig aangehaalde' teksten geen enkele bewijskracht hebben (§ 5.5, alinea bij noot 223).

¹¹⁰ Onder verwijzing naar Johannes spreekt Schillebeeckx over het diepste wezen van Jezus, dat was gelegen in de persoonlijke binding met zijn Vader oftewel in hun liefdeseenheid. Dáárin zou het geheim van de christelijke verlossing schuilen (§ 6.4, bij noot 127-135 en § 6.5, bij noot 186-188). Zie ook § 7.2, bij noot 56v voor Berkhofs visie op de relatie tussen Jezus en God. Volgens Korff heeft Jezus zich met God vereenzelvigd, juist vanwege de wijze waarop Hij zichzelf in het Oude Testament had gevonden (§ 4.4, bij noot 159).

¹¹¹ § 8.3, bij noot 61-63. Ritschl stelde dat het ware zicht op Christus wordt vertroebeld wanneer theologen een wetenschappelijke verklaring willen geven van de relatie tussen God en Jezus (§ 2.4, bij noot 160). Den Heyer heeft die gecompliceerde relatie gekarakteriseerd als: 'die vreemde God-mens – of goddelijke mens of menselijke god' (§ 7.3, bij noot 163).

¹¹² § 6.2, bij noot 11-16 en § 7.3, bij noot 119-121.

Volgens het bijbels getuigenis¹¹³ heeft deze God Jezus gezonden om zijn volk te redden van hun zonden die, zoals in Jesaja staat, het aangezicht van God verborgen doen zijn en “*scheiding brengen tussen u en uw God*”¹¹⁴. Voor het herstel van de relatie tussen God en mens moest er niet iets met God gebeuren, maar met (de zonden van) de mens¹¹⁵.

In het Oude Testament klonk daartoe de oproep tot bekering en berouw en tot het brengen van offers ter verzoening in zowel materiële als geestelijke zin. Daarbij werd de mens zelf verantwoordelijk gehouden voor het zetten van een stap in de richting van God, ook al betekende dat niet dat God zich verder passief opstelde. De boodschap van het Nieuwe Testament is dat God zich in Christus opnieuw heeft toegewend naar de mensen¹¹⁶, ook al gaf de geschiedenis van de mensheid daartoe geen voor ons inzichtelijke aanleiding¹¹⁷.

Klaarblijkelijk was volgens God het moment gekomen om een nieuwe weg te wijzen uit het doolhof van ongerechtigheid en zelfgenoegzame vroomheid¹¹⁸. De oproep tot bekering is er niet minder indringend om. Zeker ten aanzien van de in eigen ogen rechtvaardige Farizeeën was het oordeel van Jezus erg scherp, maar ook hoeren, tollenaars en allerlei andere soorten zondaars werden geroepen hun leven te veranderen en zich tot God te wenden. Deze boodschap hebben de volgelingen van Jezus ook na zijn dood en opstanding doorgegeven. Het opmerkelijke succes van deze verkondiging wordt door de nieuwtestamentische auteurs toegeschreven aan de kracht van de Heilige Geest die het werk van Christus heeft voortgezet, eerst in de discipelen en vervolgens in alle gelovigen¹¹⁹.

Net als eerdere profeten die van Godswege waren geroepen, heeft ook Jezus in zijn spreken willen laten horen en in zijn eigen leven laten zien waar het God om

¹¹³ Mt. 1:21 en Joh. 1:29. Zie ook Ps. 130:7v.

¹¹⁴ Jes. 59:2.

¹¹⁵ In dit verband is het mijns inziens noodzakelijk scherp onderscheid te maken tussen verzoening als ‘herstel van relatie’ (καταλλαγή – *katallagè*) en als ‘uit de weg ruimen van de zonde en haar gevolgen’ (ἵλασμός – *hilasmos*). Zie § 1.3, bij noot 34v en ook § 8.5, bij noot 124-134.

¹¹⁶ Noordmans (§ 4.3, bij noot 97) en Miskotte (§ 5.3, bij noot 62) meenden dat alleen in onmiddellijk verband met de verzoening in Christus over de zonde van de mens kan worden gesproken. Mijns inziens wordt daarmee tekort gedaan aan het oudtestamentisch getuigenis waarin expliciet sprake is van de zonde en desondanks ook van een continue betrokkenheid van God op de aardse dan wel menselijke werkelijkheid.

¹¹⁷ Ook in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters (noot 106 van deze paragraaf) komt geen ander motief naar voren dan dat de heer, bij gebrek aan alternatieven, ‘ten laatste’ zijn zoon zond.

¹¹⁸ Door velen is erop gewezen dat God (telkens) zelf het initiatief heeft genomen tot opheffing van de breuk die door de zonde in de relatie tussen God en mens is ontstaan. Zie voor het initiatief van God met betrekking tot de verzoening in het Oude Testament: Bavinck (§ 3.3, bij noot 109, 113-116 en 149), Korff (§ 4.4, bij noot 146), Berkouwer (§ 5.4, bij noot 186-197), Wiersinga (§ 5.5, noot 275), *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 284), Berkhof (§ 7.2, bij noot 36v en 46) en Van de Beek (§ 7.4, bij noot 255). Zie voor het initiatief van God inzake de verzoening in Christus: Anselmus en Abaelardus (§ 2.2, bij noot 73), Bavinck (§ 3.3, bij noot 149), Heering (§ 4.3, bij noot 57), Noordmans (§ 4.3, bij noot 91, 103 en 118), Korff (§ 4.4, bij noot 138-140, 144-146 en 194), Berkouwer (§ 5.4, bij noot 186-206), *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 283v), Schillebeeckx (§ 6.4, bij noot 85 en 146), Berkhof (§ 7.2, bij noot 36v, 54v en 64) en Van de Beek (§ 7.4, bij noot 255-258).

¹¹⁹ Ook in sommige zogeheten subjectieve opvattingen ten aanzien van de verzoening wordt aan Christus en/of de Heilige Geest een rol toegekend in het bewerken van de verandering in de mens. Zie bijvoorbeeld Abaelardus (§ 2.2, bij noot 52 en 56) en Ritschl (§ 2.4, bij noot 155 en 166). Socinus en Schleiermacher daarentegen verwachtten de verandering puur van de mens, zoals ook de mens Jezus volmaakte gehoorzaamheid aan God had betoond (§ 2.3, bij noot 105 en bij noot 124v).

gaat. Tegen die achtergrond kan met recht worden gesproken over het voorbeeld dat Jezus in en door zijn leven heeft gegeven¹²⁰. Anderzijds heeft God kennelijk geen reden gezien om zich verder van de mensen af te wenden toen deze Jezus, de gezalfde van de Heer, door de mensen aan het kruis werd omgebracht¹²¹.

Integendeel, anders dan van bijvoorbeeld Mozes of Elia wordt van Jezus gezegd dat Hij tot over de dood heen ‘iets’ kan betekenen voor de mensen op aarde. Want God zou Jezus niet hebben prijsgegeven aan de dood, maar Hem hebben opgewekt en bij zich genomen “*tot een Leidsman en Heiland om Israël bekering en vergeving van zonden te schenken*”¹²². Op de naam van deze Jezus mag een ieder pleiten die zich wil laten verzoenen met God, eerst de joden maar daarna ook de niet-joden zoals onder andere blijkt uit het getuigenis van Petrus en Paulus¹²³.

8.5 Twintigste-eeuwse opvattingen en de Schrift

Na de dood en opstanding van Jezus van Nazareth heeft Paulus het woord *καταλλαγή* (*katallagè*) gebruikt om aan te geven dat God in dan wel door Christus¹²⁴ ‘de wereld’, ‘vijanden’, ‘ons’ met zich heeft verzoend. Hoewel dat in een op het individu ingesteld tijdperk vreemd kan overkomen, moet mijns inziens worden vastgesteld dat Paulus hier spreekt over een collectieve verzoening dan wel een algemene verandering vanuit de kant van God¹²⁵. In die zin is ook de door Paulus aangedragen vergelijking Adam – Christus te verstaan. Adam als degene in wie alle

¹²⁰ Zo heeft Abaelardus Christus gekarakteriseerd als het grote voorbeeld dat door de mens moet worden nagevolgd, terwijl hij tegelijkertijd heeft benadrukt dat er ook geloof in Christus nodig is om door God gerechtvaardigd te worden (§ 2.2, bij noot 48-52). Kuitert stelt echter, nadat hij is overgegaan tot het ‘opheffen’ van God, dat het niet gaat om geloof in Jezus maar om geloof zoals Jezus. Zijn humaniteit zou ons tot voorbeeld moeten strekken (§ 7.3, bij noot 144v). Zie voor Jezus als voorbeeld ook § 8.3, bij noot 59v.

¹²¹ *De Nieuwe Katechismus* noemt het een groot mysterie dat het Koninkrijk van God is doorgegaan, juist toen de mensen Jezus hebben gedood (§ 5.5, bij noot 247).

¹²² Hd. 5:31. Veelal wordt gesproken over het volbrachte werk van Christus in kruis en opstanding waardoor de macht van zonde, dood en kwaad is overwonnen en de met de zonde verbonden menselijke schuld ten opzichte van God is verzoend. Tegelijkertijd is er door verschillende dogmatici op gewezen dat het werk van Christus in de hemel voortgaat zolang het Koninkrijk van God nog niet is voltooid. Zie Bavinck (§ 4.3, noot 93), Korff (§ 4.4, bij noot 209-213), Van Ruler (§ 5.3, bij noot 96v) en Schillebeeckx (§ 6.4, bij noot 113, onder verwijzing naar de brief aan de Hebreeën). Volgens Schillebeeckx plaatst in het bijzonder de boodschap van de verrijzenis en van het leven van Jezus bij God ons voor de vraag of ook wij geloof hechten aan dit heilshandelen van God en of wij ons in de navolging op dezelfde wijze als Jezus kwetsbaar willen opstellen in de huidige wereld (§ 6.3, bij noot 75-82, in het bijzonder noot 76, en ook § 6.5, bij noot 189). Zie voor de navolging ook Schillebeeckx’ visie op de brief aan de Hebreeën (§ 6.4, bij noot 117) en op de Openbaring van Johannes (§ 6.4, bij noot 139) en bij noot 108 van deze paragraaf.

¹²³ Kuitert schrijft de openstelling van de verzoening dan wel de bereikbaarheid van God voor niet-joden vooral toe aan Paulus (§ 7.3, bij noot 126 en 132). Daarmee doet hij mijns inziens geen recht aan andere nieuwtestamentische getuigenissen waarin eveneens sprake is van heil voor niet-joden. Denk bijvoorbeeld aan de kanaanese dan wel griekse vrouw van wie de dochter door Jezus werd genezen (Mt. 15:21-28 en Mc. 7:24-30) en aan de gebeurtenissen rondom het contact tussen Petrus en de hoofdmans Cornelius (Hd. 10:1-11:18).

¹²⁴ § 1.1, noot 1.

¹²⁵ Zie § 1.3, bij noot 36v voor *καταλλαγή*. Volgens Bavinck heeft God zich naar zijn eeuwige wil op het moment van Christus’ offerande in een andere relatie tot zijn schepselen gesteld (§ 3.3, alinea bij noot 150). Berkouwer spreekt in dit verband over de nieuwe vredesverhouding tussen God en mens, ná de vijandschap (§ 5.4, bij noot 189).

mensen de onvergankelijkheid zijn kwijtgeraakt en Christus in wie voor allen een nieuwe basis is gelegd voor een relatie met God en daarmee voor een door de dood heen herkegen perspectief op leven ‘voor altijd’¹²⁶.

Tegelijkertijd wordt uit zowel het Oude als het Nieuwe Testament duidelijk dat het in de wereld, in de door God geschapen werkelijkheid waarin tijd en ruimte gescheiden zijn¹²⁷, wel degelijk van belang is dat individuele mensen gehoor geven aan de oproep om God als Heer te erkennen en te leven overeenkomstig zijn bedoelingen met deze wereld. Juist ook nadat door of in Christus een nieuwe basis is gelegd, wordt elk mens geroepen zich persoonlijk te laten verzoenen met God en op grond daarvan zijn leven nader in te vullen op het fundament van Christus¹²⁸.

Paulus spreekt in verband met de tot stand gebrachte *καταλλαγή* over de dood, het bloed en de opwekking van Christus en bovendien over de overtredingen en de zonde van de mensen, zonder nauwkeurig uit te werken hoe een en ander met elkaar verband houdt. In die zin geeft noch Paulus noch een van de andere nieuwtestamentische auteurs een verzoenings’leer’¹²⁹. Wel is duidelijk dat Paulus God aanwijst als de initiatiefnemer tot de grote verandering en dat hij de gelovigen in Christus aanspreekt om te leven in toewijding aan deze God¹³⁰.

Op de vraag wat die verandering vanuit de kant van God nu precies inhoudt en hoe die nieuwe basis in Christus tot stand is gebracht, vinden we bij de *καταλλαγή*-teksten geen antwoord. In die zin is het begrijpelijk dat in het twintigste-eeuwse Nederland de aandacht vooral is uitgegaan naar andere nieuwtestamentische noties waaruit meer expliciet naar voren lijkt te komen wat er in Christus is veranderd. Met name het griekse woord *ἵλασμός* (*hilasmos*), dat in het nederlandse eveneens wordt vertaald met verzoening, en het oudtestamentische equivalent daarvan כפר (*kipper*)¹³¹, zijn in dat kader veelvuldig aan de orde gesteld.

¹²⁶ Rom. 5:12-21 en 1 Cor. 15:20-22 en 45. Zie ook § 8.3, bij noot 38 en 42 en § 8.4, bij noot 89v. Van de besproken theologen hebben Bavinck (§ 3.3, bij noot 93, 101v, 110 en 118), Noordmans (§ 4.3, noot 122), Smits (§ 5.5, bij noot 222v), Berkhof (§ 7.2, bij noot 54-58) en Van de Beek (§ 7.4, bij noot 253 en 255) aandacht besteed aan de vergelijking Adam – Christus. Met betrekking tot een perspectief over de dood heen heeft Schillebeeckx gewezen op Ps. 63, waaruit zijns inziens naar voren komt dat ook vóór Christus de reikwijdte van de liefde en ontferming (*chesed*) van God voor onbetrouwbare en zondige mensen niet werd begrensd door de dood van de mens. Ook uit de op verschillende plaatsen in het Oude Testament gebruikte dubbelformule *chesed* en ‘*emeth* (trouw) zou blijken dat de liefde van God voor hen duurt tot in eeuwigheid (§ 6.4, bij noot 97-99).

¹²⁷ § 1.2, bij noot 30v.

¹²⁸ Zie bijvoorbeeld 1 Cor. 3:11-15. Tegen deze achtergrond spreekt Schillebeeckx over *katallagè* (verander-ing) als meer dan rechtvaardigmaking. Wie zich laat verzoenen, is een nieuw mens en een kind van God (§ 6.4, alinea bij noot 144v).

¹²⁹ Flesseman-van Leer heeft erop gewezen dat de Bijbel ook met betrekking tot andere aspecten van het geloof maar zelden een systematische leer biedt (*Geloven*, 100). Den Heyer spreekt met betrekking tot de verzoening zelfs van *een verwarrende wirwar van visies en meningen* in het Nieuwe Testament (§ 7.3, bij noot 185). Anderzijds spreekt bijvoorbeeld Wentsel zonder toelichting over een ‘bijbelse’ verzoeningsleer (§ 7.4, bij noot 208).

¹³⁰ Zie bijvoorbeeld Rom. 6:8-14 en 14:6-9.

¹³¹ Schillebeeckx heeft erop gewezen dat *καταλλαγή* geen oudtestamentische equivalent heeft, maar dat er binnen het Oude Testament wel een ontwikkeling is te zien in de begripsinhoud van כפר in de richting van *καταλλαγή*. Hij baseert dat op enkele zijns inziens meer recente teksten als Ps. 65:4; 78:38 en 79:9 (§ 6.4, bij noot 145 en 155).

Al dan niet onder invloed van de Septuaginta heeft ἱλασμός naast de betekenis van het genadig stemmen van de godheid ook die van het ontzondigen en verzoenen gekregen. Deze dubbele betekenis ligt ten grondslag aan veel twintigste-eeuwse discussies over de verzoening¹³². Juist vanwege die dubbele betekenis kunnen de hiermee samenhangende verschillen van inzicht niet worden opgelost door nadere bestudering van de woordbetekenis van ἱλασμός dan wel כפר. Wel kan worden vastgesteld dat achter de discussies over deze woorden een verschil van mening met betrekking tot het beeld van God schuilgaat.

Als de God van het Oude en Nieuwe Testament een God is die staat op zijn eigen eer en recht, dan ligt het voor de hand te denken dat Hij straf oplegt aan dan wel genoegdoening eist of offers vraagt van degenen die zijn hoogheid schenden. Tegen deze achtergrond zijn zowel de oudtestamentische offerdienst als het offer van Christus verstaan als (bloedige) middelen waardoor de God van Israël zich liet *umstimmen* dan wel *umgestimmt* kon worden¹³³. Als het godsbeeld echter vooral wordt bepaald door noties als liefde, barmhartigheid en vergevingsgezindheid, dan is er in het spreken over verzoening meestal weinig plaats voor het oordeel, de toorn en de gerechtigheid van God¹³⁴.

¹³² Bavinck bijvoorbeeld noemde Christus het subject van de ἱλασμός (*hilasmos*), die in de lijn van de offers in het Oude Testament de zonden bedekt, Gods toorn afgewend en de genade verworven heeft (§ 3.3, bij noot 149). Schillebeeckx daarentegen ontkent dat er sprake is van het bedaren van Gods toorn, maar onderstreept dat, wanneer het gaat om de verzoening van zonden (*hilaskesthai*), Jezus' dood in het Nieuwe Testament wordt verstaan als een offer aan God in de termen van de oudtestamentische offertheologie (§ 6.2, noot 14). In de jaren veertig ging de discussie onder meer over de vraag of God al dan niet het object was van de verzoening, waarmee bedoeld werd of Hij al dan niet verzoend moest worden (§ 5.2, bij noot 9-17). Zie ook § 1.3, bij noot 38-41 en 49-56 voor de discussie over de woordbetekenis van ἱλασμός, ἱλάσκομαι (*hilaskomai*) en כפר (*kipper*).

¹³³ Zo heeft bijvoorbeeld Wentsel gesteld: *God is de Rechtvaardige, die eist, straft, vergeldt en verlost* (§ 7.4, bij noot 215-218). Vanuit een vergelijkbaar godsbeeld meende Lekkerkerker de gedachte van een *Umstimmung* van God te kunnen onderbouwen met de woordbetekenis van ἱλάσκομαι en כפר (§ 4.4, bij noot 222; zie ook § 5.2, noot 12). Anderzijds komt Jager op grond van Gen. 32-33, waarin enerzijds sprake is van een geschenk dat Jakob bestemde ter *kipper* (gunstig stemmen) van zijn broer Esau en anderzijds van een worsteling tussen Jakob en 'een man' (Gods), tot de conclusie: *Verzoening is niet: God gunstig stemmen door een offer*. Nog nadrukkelijker komt zijn beeld van God naar voren wanneer hij wijst op de geschiedenis van koning Saul die zonder aarzeling zegt dat zijn zoon Jonathan zal moeten sterven wanneer hij schuldig is (1 Sam. 14:39). Uit het feit dat het volk de zijde van Jonathan kiest en zich tegen Saul keert, wordt zijns inziens duidelijk dat het zó in elk geval niet kan toegaan tussen de Vader en de Zoon. *God kán niet een Vader zijn, die zonder scrupules tegen zijn Zoon zegt: gij moet sterven* (*Oude beelden*, 81). In het rapport *Verzoening met God* wordt daarentegen weer gesteld dat juist de liefde van God daarin tot uiting komt dat Jezus de goddelijke toorn en het gericht over onze zonden heeft gedragen. Als onderstreping van de ernst van het oordeel wordt in dat rapport eveneens verwezen naar de ook door Jager genoemde worsteling van Jakob (§ 5.5, alinea bij noot 287). Zie voor een andere benadering van de discussiepunten als 'eisen van straf' en *Umstimmung* § 8.4, bij noot 91-98, waar eveneens de invloed van het godsbeeld naar voren komt.

¹³⁴ Zie bijvoorbeeld de bespreking van Berkhof over de wisselende opvattingen over de verhouding van de gerechtigheid en de liefde van God in het Oude en Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de kerk, waarbij hij zich vooral kritisch uitlaat over de visie van Ritschl (§ 7.2, bij noot 36-41). Een derde benadering, die al vanaf de christelijke gnostici en Marcion een rol speelt in de kerk, maakt onderscheid tussen de straffende en toornende God van het Oude en de liefdevolle en goede God van het Nieuwe Testament (§ 1.2, bij noot 13v). Hoewel Van de Beek niet spreekt over twee verschillende goden, is ook in zijn visie sprake van een sterk onderscheid tussen de God van het Oude Testament en die van het Nieuwe, met name vanaf de dood en opstanding van Christus (§ 7.4, bij noot 239-243).

Naar mijn mening heeft men in de jaren veertig van de twintigste eeuw terecht de exegese van het Oude Testament van belang geacht voor het beslechten van de discussie over de verzoening¹³⁵. Het probleem daarbij is echter dat ieder vanuit zijn eigen godsbeeld teksten kan aandragen die zijn eigen opvatting lijken te ondersteunen. Een dergelijke 'dogmatische' exegese helpt dan ook niet verder bij de verdieping van het inzicht in wat de bijbelse geschriften leren aangaande God en zijn omgang met de mens. Bovendien spelen meestal ook andere vooronderstellingen mee.

In verband met de verzoening gaat het dan vooral om de vraag hoe God de mens heeft geschapen en of en zo ja, wat er door de zonde of het kwaad is veranderd in de relatie tussen God en mens¹³⁶. Om zoveel mogelijk te voorkomen dat de eigen ideeën het ontvankelijk luisteren naar de Bijbel belemmeren, is het volgens mij van belang om bij het onderzoek van een bepaald thema uit de geloofsleer niet alleen te letten op een aantal zogeheten bewijspplaatsen, maar op de hele breedte van het bijbels getuigenis¹³⁷.

Wanneer ik vanuit deze optiek terugkijk naar de oudtestamentische noties die in het twintigste-eeuwse Nederland door dogmatici naar voren zijn gebracht om de verschillende ideeën over verzoening tussen God en mens in Christus te onderbouwen, dan vallen mij een paar dingen op. Allereerst zijn er wel allerlei verbanden gesuggereerd tussen nieuw- en oudtestamentische noties, maar die zijn zelden zorgvuldig uitgewerkt. Daarnaast is het opvallend dat de parallellen met het Oude Testament beperkt blijven tot het lijden, de dood of het bloed van Jezus¹³⁸. Dat hangt samen met het feit dat er gewoonlijk vrijwel alleen vanuit het lijden en sterven van Jezus over verzoening wordt gesproken en daar zijn gezien het Nieuwe Testament zeker goede gronden voor¹³⁹.

¹³⁵ § 5.2, bij noot 12v.

¹³⁶ Het mag inmiddels duidelijk zijn dat het voor de visie op de relatie tussen God en mens verschil maakt of het uitgangspunt wordt gekozen in het met de mens gegeven onontkoombare falen (Smits, § 5.5, bij noot 223 en 227; Kuitert, § 7.3, bij noot 117v en Van de Beek, § 7.4, bij noot 248-254, waarbij laatstgenoemde er bovendien vanuit gaat dat van origine in God zelf een 'randje' kwaad aanwezig was; zie § 7.4, bij noot 239-243), in de onmacht van de mens om te doen wat (de wet van) God vraagt (Wentsel, § 7.4, bij noot 210 en Van de Beek, § 7.4, in het bijzonder noot 258), in de ongehoorzaamheid aan God (Bavinck, § 3.3, bij noot 101-103 en 108-110 en Schilder, § 5.3, bij noot 44) of in de 'zonde' als keuze van de mens vóór zichzelf en daarmee tegen het belang van God en zijn schepping (Van Ruler, § 5.3, bij noot 90; Berkouwer, § 5.4, bij noot 152-154; Schillebeeckx, § 6.2, bij noot 30-37 *et passim* en Berkhof, § 7.2, bij noot 29-33 *et passim*).

¹³⁷ In deze conclusie klinkt mijn streven door om onderzoeksvragen in een groter verband te plaatsen (§ 1.1, bij noot 3v) en de grondlijnen voor het belijden te laten opkomen uit het zorgvuldig lezen en exegetiseren van de Bijbel (§ 5.5, laatste alinea). Als voorbeeld wijs ik op Berkhofs verkenning van oudtestamentische antwoorden op de vraag naar de 'verbondsgehoorzaamheid' van de mens. De door hem bijeengebrachte gegevens onderstrepen zijn uitgangspunt dat schuld en verzoening de centrale themata zijn in het Oude, en later ook in het Nieuwe Testament (§ 7.2, bij noot 46v). Juist vanwege de diversiteit van de bijeengebrachte noties zou dit oudtestamentische gedachtegoed mijns inziens een verrijking kunnen betekenen voor de nadere doordenking van het verzoenend werk van Christus.

¹³⁸ Schillebeeckx is de enige van de besproken theologen die zowel zijn beweringen met betrekking tot de verzoening in Christus grondig vanuit het Nieuwe en het Oude Testament heeft onderbouwd alsook aandacht heeft geschonken aan het leven, de leer, het lijden, sterven en de opstanding van Jezus.

¹³⁹ Met betrekking tot de doorwerking van de verzoening is door verschillende theologen wel gewezen op het belang van de opstanding van Jezus Christus. Zie Bavinck (§ 3.3, bij noot 144-146 en 152-154), Noordmans (§ 4.3, noot 108; zie ook noot 73), Korff (§ 4.4, bij noot 208), Van Ruler (§ 5.3, bij noot 96-102), *De Nieuwe Katechismus* (§ 5.5, bij noot 245v) en Berkhof (§ 7.2, bij noot 83v).

Uit de voorafgaande paragraaf is echter naar voren gekomen dat aan de verzoening in Christus tekort wordt gedaan, wanneer geen aandacht wordt besteed aan de invulling die Jezus aan zijn mens-zijn heeft gegeven¹⁴⁰. Dat een benadering vanuit het leven van Jezus ook een ander zicht biedt op oudtestamentische teksten, wil ik illustreren aan de hand van drie onderwerpen: de oudtestamentische offers, Gen. 22 en Jes. 53.

Op diverse plaatsen in het Nieuwe Testament, en met name in de brief aan de Hebreeënen, is het lijden en sterven van Christus benoemd dan wel aangeduid als offer om de zonde weg te doen¹⁴¹. Voor veel theologen is dat aanleiding geweest om aandacht te besteden aan de verschillende offers die in het Oude Testament worden beschreven. Nadrukkelijk is gezocht naar parallellen en verschillen tussen het offer van Christus en allerlei elementen uit de oudtestamentische offerdienst. Daarbij is veelvuldig gewezen op het plaatsvervangende, plaatsbekledende en/of voldoening gevende karakter van de offers¹⁴².

Wanneer echter nauwkeurig wordt gekeken naar de inhoud van Heb. 9 en 10, dan is er mijns inziens weinig reden om het offer van Christus zo in detail te vergelijken met de oudtestamentische offers. Ondanks het feit dat er onder het eerste verbond volgens de door God gegeven voorschriften telkens weer moest worden geofferd, meent de auteur van de brief aan de Hebreeënen dat het bloed van stieren of bokken nooit in staat is geweest om zonden weg te nemen¹⁴³. En dat zou zijns

¹⁴⁰ Berkhof heeft weliswaar opgemerkt dat het leven van Jezus in de theologiegeschiedenis altijd zwaar is verwaarloosd en in de schaduw heeft gestaan van de tweenaturen- en de verzoeningsleer, maar ook hij spreekt over een beslissende verbintenis tussen het sterven aan het kruis en de heilbrengende verzoening (§ 7.2, bij noot 60 en 75; zie ook bij noot 69v). De eenzijdige nadruk op het lijden en sterven blijft overigens niet beperkt tot de theologen die in de voorafgaande hoofdstukken zijn besproken. Zo kan bijvoorbeeld worden gewezen op de niet expliciet besproken artikelen van Van Asselt, 'Verzoening in veelvoud?'; Blei, 'Gestorven voor onze zonden'; Van Egmond, 'Verzoening' en Van der Kooi, 'Dankzij of ondanks de dood van Jezus?' en op de recente proefschriften van Van Veluw, *De straf die ons de vrede aanbrengt* en van Cha Jaeseung, *The cross as such and the cross overflowing* (2005). Volgens de inleiding van laatstgenoemde auteur zou de realiteit van het kruis het begin moeten vormen van welk model van verzoening dan ook.

¹⁴¹ Zie vooral Heb. 9:1-10:18. Den Heyer noemt dit het 'latere' christelijke spreken over de dood van Jezus als (zoen)offer, waaraan niet teveel waarde moet worden toegekend (§ 7.3, noot 188). Schillebeeckx daarentegen is van mening dat de dood van Jezus in alle nieuwtestamentische tradities wordt aangeduid als een offer in de zin van de oudtestamentische offerdienst (§ 6.4, bij noot 155). Zie in dit verband ook de visie van de nieuwtestamenticus Tomson in § 1.3, noot 45.

¹⁴² Bavinck (§ 3.3, bij noot 130-135), Berkouwer (§ 5.4, bij noot 190-195) en *Verzoening met God* (§ 5.5, bij noot 288). Zie echter ook Heering (§ 4.3, bij noot 50-52 en 68). Schillebeeckx is, anders dan veelal wordt aangenomen, van mening dat in de oudtestamentische offertheorieën geen sprake van plaatsvervangende of overheveling van eigen zonden op offer- of slachtdieren. Dat de dood van Jezus in het Nieuwe Testament is geïnterpreteerd als genoegdoening voor dan wel goedmaken van onze zonden, is voor hem echter geen punt van discussie. Dat heeft zijns inziens zijn wortel in het gebruik van allerlei joodse begrippen met een juridische connotatie (§ 6.4, bij noot 143-155). Wentsel heeft in verband met de satisfactie-idee gewezen op het hebreeuwse woord *asjam* (betaling van schuld) in Lev. 17:11 en Jes. 53:10 (§ 7.4, noot 207). Schilder spreekt over de genoegdoening met het eigen bloed van Christus, maar vestigt er tevens de aandacht op dat vóór de val het bloed geen rol speelde in het offer. Zijns inziens gaat het vóór en na de val primair om de offerande van dankbaarheid en lof (§ 5.3, bij noot 45-47). Van Ruler en Wentsel hebben voor het verstaan van de verzoening die is geschied door het offer van Christus meer in het algemeen verwezen naar de ceremoniële wetgeving in het Oude Testament (§ 5.3, bij noot 79 en § 7.4, bij noot 211).

¹⁴³ Heb. 10:4; zie ook 9:9v, 9:13 en 10:11.

inziens zelfs voor het bloed van Jezus Christus hebben gegolden als het niet krachtens de wil van God was dat “*wij eens voor altijd geheiligd [zijn] door het offer van het lichaam van Jezus Christus*”¹⁴⁴.

Aan de hand van een citaat uit Ps. 40 stelt de auteur van Hebreeën bovendien dat God geen behagen heeft in offers, maar in degene die bereid is om zijn wil te doen¹⁴⁵. Dat brengt mij tot de conclusie dat God niet vanwege het bloed of vanwege een al dan niet plaatsvervangende dood de gelovigen ‘in Christus’ wil heiligen, maar omdat Jezus van Nazareth gedurende zijn hele leven en ten einde toe heeft volgehouden de wil van God te doen¹⁴⁶. Verhelderend was voor mij de stelling van Schillebeeckx met betrekking tot het *kippoer*-offer, namelijk dat verzoening geschiedt door het uitvoeren van een bij de wet voorgeschreven handeling¹⁴⁷. Ook uit bijbelse teksten die niet gaan over verzoening, blijkt dat er verandering¹⁴⁸ tot stand komt wanneer gehoor wordt gegeven aan de woorden oftewel aan de wil van God¹⁴⁹.

In Gen. 22 wordt verteld over Abraham, de stamvader van het volk Israël, die van God de opdracht krijgt op weg te gaan om zijn enige en geliefde zoon Isaäk te offeren. Op het laatste moment wordt hij echter door God weerhouden zijn hand te slaan aan de jongen. In plaats van zijn zoon offert Abraham vervolgens de ram die ter plekke aanwezig blijkt te zijn. Die ram zou een voorafspiegeling¹⁵⁰ zijn van Jezus Christus. Volgens een ‘traditionele’ opvatting zou Hij het lam zijn dat geslacht moest worden; zijn bloed moest vloeien voor de verlossing van de zonde¹⁵¹. Berkouwer heeft bovendien gewezen op de parallel tussen Gen. 22 en de uitspraak van Paulus in Rom. 8:32 dat God “*zijn eigen Zoon niet gespaard, maar voor ons allen overgegeven heeft*”¹⁵².

Anders dan de mens Adam, die volgens Gen. 2:17 voor de opgave stond om gehoor te geven aan een opdracht van God met het oog op het behoud van zijn eigen leven¹⁵³, werd Abraham volgens Gen. 22 geconfronteerd met de in veler ogen

¹⁴⁴ Heb. 10:10. Schilder heeft erop gewezen dat bloed alleen verzoent *voorzoover Gods Woord, Gods vrije beschikking, eraan de kracht verleend heeft*, maar hij betreft dat niet op het bloed van Christus (*Christus*, dl. 1, 183-185; citaat op 183).

¹⁴⁵ Heb. 10:5-9.

¹⁴⁶ Een discussie over heil dankzij of ondanks de kruisdood van Jezus (§ 8.4, noot 105) schetst mijns inziens dan ook een vals dilemma. Niet de dood maar het leven van Jezus is de bron van heil, juist door de manier waarop Hij ten einde toe gehoor gaf aan de wil van zijn Vader (§ 8.4, bij noot 108-110). Zie ook § 8.3, bij noot 43 en § 8.4, bij noot 80-90 voor het doen van de wil van God.

¹⁴⁷ § 6.4, noot 112.

¹⁴⁸ Ook *katallagè* is wel aangeduid als ‘ver-ander-ing’ (noot 128 van deze paragraaf).

¹⁴⁹ Zie bijvoorbeeld 2 Kon. 5:1-14 en Lc. 17:11-14 waar het wonder van genezing geschiedt ten tijde van of in het volbrengen van de opdracht die volgde op een verzoek om hulp.

¹⁵⁰ Met name volgens Berkouwer was de voorafspiegeling van Christus al zo krachtig aanwezig in de oudtestamentische psalmen en profeten, dat de evangelisten en ook Paulus in het lijden en het kruis van Christus de vervulling van deze teksten hebben gezien. Anderen hebben echter gesproken over een betekenisverlening achteraf aan het werk van Christus op basis van het Oude Testament (§ 5.4, bij noot 198v).

¹⁵¹ Den Bok en Labooy, *Wat God bewoog*, 10.

¹⁵² § 5.4, bij noot 200. Ook Bavinck (§ 3.3, bij noot 135), Heering (§ 4.3, bij noot 62) en Noordmans (§ 4.3, bij noot 117v) hebben voor het werk van Christus verwezen naar Gen. 22.

¹⁵³ § 8.3, bij noot 41v.

onmenselijke opdracht om zijn enige en geliefde zoon te offeren. Een opdracht die bovendien lijnrecht leek in te gaan tegen eerdere beloften van God¹⁵⁴. Kennelijk ter geruststelling van de lezer staat er aan het begin van de vertelling “*dat God Abraham op de proef stelde*” (1). Wat de kern van die proef was, blijkt mijns inziens uit het slot van het verhaal. Als redengeving voor de belofte van rijke zegen voor Abraham, zijn nageslacht en alle volken wordt door de engel van de Heer gezegd: “*omdat gij naar mijn stem gehoord hebt*” (18).

Het geven van gehoor aan de woorden van God, zelfs al druist dat lijnrecht in tegen het menselijk verstand of gevoel, blijkt naar mijn overtuiging zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament telkens weer de essentie te zijn van het geloof¹⁵⁵. Een dergelijk geloof is alleen vol te houden vanuit het vertrouwen dat God, die de Schepper is van hemel en aarde, in alles het goede met de mens voor heeft en dat ook waar kan maken¹⁵⁶.

Als Abraham handelde in vertrouwen op de goedheid van God, hoe zou dan de parallel tussen Gen. 22 en Rom. 8:32 verstaan moeten worden? Wat zou voor God de basis zijn geweest voor zijn bereidheid om zijn Zoon over te geven? Is mogelijk de gedachte uit de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters: *Mijn zoon zullen zij ontzien*¹⁵⁷ voor het beantwoorden van die vraag van belang? Wanneer dat juist is, moet de conclusie worden getrokken dat God zich, door zijn Zoon naar de aarde te laten gaan, uitermate kwetsbaar en afhankelijk heeft opgesteld ten aanzien van het volk van zijn verbond.

Net als eertijds koning David had dit volk kunnen weigeren de hand te slaan aan de gezalfde van de Heer¹⁵⁸. Het had gehoor kunnen geven aan de oproep tot bekering en Jezus kunnen erkennen als de van God geschonken leidsman ten leven. Maar toen het er in het leven van Jezus om spande, was er niemand – geen volgeling en geen overheid – die op het beslissende moment als het ware voor God en zijn Zoon tussenbeide kwam en riep: “*Strek uw hand niet uit ... doe hem niets*”¹⁵⁹. Het offer van het leven van Jezus werd gebracht¹⁶⁰.

Tot slot wijs ik op Jes. 52:13-53:12, het zogeheten vierde lied oftewel de vierde profetie aangaande de knecht van de Heer, meestal kortweg aangeduid als ‘Jes. 53’. Deze oudtestamentische passage is vaak gezien als hét gedeelte uit de Bijbel

¹⁵⁴ Zie bijvoorbeeld Gen. 21:12 “... want door Isaäk zal men van uw nageslacht spreken”.

¹⁵⁵ Tegelijkertijd moet worden vastgesteld dat in verleden en heden veel ellende is veroorzaakt door mensen of groepen die aan anderen hebben opgelegd wat zij verstaan als het woord dan wel de wil van God.

¹⁵⁶ Zie § 1.2, noot 21, voor een vergelijkbare conclusie van Brinkman.

¹⁵⁷ § 8.4, bij noot 106v.

¹⁵⁸ In het Oude Testament wordt van David verteld dat hij tot twee keer toe heeft geweigerd zijn hand te slaan aan koning Saul, de gezalfde van de Heer. Tot Abisaï zei hij bovendien: “*Breng hem niet om, want wie slaat ongestraft zijn hand aan de gezalfde des Heren?*” (1 Sam. 24 en 26; citaat 26:9). Zie ook 1 Kron. 16:22.

¹⁵⁹ Gen. 22:12.

¹⁶⁰ Anders dan Flesseman-van Leer pleit ik niet voor het laten vallen van de bijbelse offerterminologie omdat de westerse wereld geen cultische offers meer kent (Geloven, 1972¹, 110 en 1987⁶, 106), maar wel voor een zorgvuldige wijze van spreken over de betekenis van het offer van Jezus. Zie ook § 1.3, noot 46 voor Dingemans en Den Heyer die het woord ‘zoenoffer’ uit het kerkelijk woordenboek willen schrappen.

waaruit blijkt dat het leven van de Christus wel móest uitlopen op lijden en dood, omdat Hij (alleen) zo plaatsvervangend onze overtredingen, zonden en straf zou kunnen dragen. Teksten die daarbij een rol spelen zijn “*de straf, die ons de vrede aanbrengt, was op hem*” (5), “*een lam dat ter slachting geleid wordt*” (7) en “*Wanneer hij zichzelf ten schuldoffer gesteld zal hebben ...*” (10).

Berkouwer heeft benadrukt dat het handelen van God in de Messias al duidelijk zou zijn uitgedrukt in deze profetie over de ‘man van smarten’¹⁶¹. Sommige dogmatici veronderstellen dat Jezus met het oog op zijn lijden en sterven zelf al bijzondere waarde heeft toegekend aan dit gedeelte uit de Schrift¹⁶². Op grond van historisch-kritisch onderzoek meent Schillebeeckx dat Jes. 53 pas betrekkelijk laat in de christelijke gemeente een dominante rol is gaan spelen in de betekenisverlening van de vernedering en kruisdood van Jezus. Wel zou in die betekenisverlening een meer algemene, vroeg-joodse gedachte hebben doorgewerkt aangaande het lijden van getrouwe gelovigen, al dan niet voor anderen¹⁶³. Meestal wordt echter volstaan met het aanduiden van een verband tussen dit schriftgedeelte en het strafdragend, plaatsvervangend dan wel schuldeldgend offer van Jezus¹⁶⁴.

Ook de oudtestamenticus Leene, die zich intensief heeft beziggehouden met de knecht van de Heer uit deuterio-Jesaja, is van mening dat in Jes. 53 plaatsvervangend het voornaamste thema is¹⁶⁵. Zijns inziens gaat het daarbij echter niet om een plaatsvervangende genoegdoening waarmee aan de straffende gerechtigheid van de Heer kon worden voldaan¹⁶⁶. Op grond van zijn bestudering van de bredere context, Jes. 40-55, komt hij tot de conclusie dat het doel van Jes. 53 is dat mensen tot nieuw inzicht en gedrag komen. *De tekst [van Jes. 53] schijnt de lezer te willen veranderen door hem de verandering vóór te doen, door hem tijdens het lezen de verandering als iets dat buiten hemzelf plaatsvindt te laten meemaken*¹⁶⁷.

Volgens Leene moesten ‘velen’ worden wakker geschud om tot nieuw inzicht te komen en worden bewogen tot nieuw gedrag door het optreden en het plaatsvervangend lijden van wat hij noemt de fictionele gestalte van de knecht¹⁶⁸. Volgens

¹⁶¹ § 5.4, bij noot 196v.

¹⁶² Korff (§ 4.4, bij noot 195) en Smits (§ 5.5, alinea bij noot 224). Zie ook Berkhof (§ 7.2, noot 81). Ritschl meende echter dat de zijns inziens wijdverbreide opvatting dat Jezus de betekenis van zijn lijden heeft ontleend aan het beeld van de knecht van de Heer uit Jes. 53, niet gestaafd kan worden met behulp van uitspraken van Jezus uit het Nieuwe Testament (§ 2.4, bij noot 178).

¹⁶³ § 6.3, bij noot 65 en 68 en § 6.4, noot 110 en bij noot 123-125. Volgens Schillebeeckx zagen bepaalde palestijnse en samaritaanse kringen binnen het vroege jodendom al vóór het optreden van Jezus in de knecht van de Heer uit deuterio-Jesaja de in Deut. 18 beloofde eschatologische profeet-als-Mozes. Deze mozaïsche knecht zou als een onschuldig lam voor het volk lijden en de zonden verzoenen. Zie ook § 6.4, alinea bij noot 153 voor het plaatsvervangend dragen van de gevolgen van zonden door de knecht.

¹⁶⁴ Bavinck (§ 3.3, bij noot 130 en 135), Heering (§ 4.3, bij noot 61-63), Noordmans (§ 4.3, bij noot 110), Berkouwer (§ 5.4, bij noot 195-197), *Verzoening met God* (§ 5.5, alinea bij noot 287), Berkhof (§ 7.2, bij noot 47 en 78) en Wentsel (§ 7.4, noot 207 en bij noot 212). Met name op grond van Jes. 53 heeft Brouwer de gedachte van de solidariteit van Christus met zijn gemeente op de voorgrond geplaatst, in plaats van te spreken over satisfactie of plaatsvervangend (§ 5.2, alinea bij noot 19). Zie ook § 1.3, noot 52 en § 2.3, noot 97 voor de complexiteit van de interpretatie van Jes. 53.

¹⁶⁵ Voor deze alinea is gebruik gemaakt van Leene, ‘Fictionele gestalte’, in het bijzonder 232-243.

¹⁶⁶ Zie § 2.3, noot 97 voor een bespreking van het woord ‘straf’ in Jes. 53:5.

¹⁶⁷ Leene, ‘Fictionele gestalte’, 242.

¹⁶⁸ Het gaat Leene niet om een fictieve dat wil zeggen verzonnen gestalte, maar om een fictionele, in wie via een literaire vormgeving ‘ware’ werkelijkheidsonthulling plaatsvindt (‘Fictionele gestalte’, 247).

de auteur van Jes. 40-55 stond God klaar om zijn koningschap en zijn gerechtigheid te tonen en het heil van mensen te bewerken via de geschiedenis van het volk Israël, maar Hij wachtte op knechten die bereid zouden zijn hun vertrouwde bestaan in ballingschap op te geven en in vertrouwen op hun God terug te gaan naar hun land van herkomst, naar Sion.

Tegen deze achtergrond zou volgens Leene niet de dood van de knecht, maar de verandering in inzicht en gedrag van de 'wij' het beslissende moment zijn in Jes. 53. Het zou in Jes. 40-55, net als in Jer. 30-31 en in Ez. 36, te doen zijn om het gehoorzame volk van God¹⁶⁹. Wanneer deze conclusie juist is en doorgetrokken wordt naar de niet-fictionele, maar levensechte knecht van de Heer in het Nieuwe Testament, dan volgt daaruit dat het uiteindelijke doel van het optreden van Jezus Christus eveneens gericht was op de verandering van mensen. Leene wijst er bovendien op dat het afwissen van de zonden volgens deuterio-Jesaja voor de Heer een kleinigheid is¹⁷⁰ in vergelijking met de moeite die het kost om mensen tot verandering te brengen.

Wanneer God zich in Jezus Christus nader aan ons bekend heeft willen maken, zoals door veel van de besproken theologen is gesteld, dan is het mijns inziens in de eerste plaats zaak te ontdekken wat Jezus ons dan tijdens en door zijn leven openbaar heeft willen maken. Zijn heilbewerkende kruisdood is weliswaar een essentieel onderdeel van de christelijke verkondiging, maar is en blijft onderdeel van het grotere geheel van het optreden van Jezus van Nazareth te midden van zijn volksgenoten in de tijd van de romeinse overheersing van Israël.

Wanneer met recht uit het Oude Testament wordt afgeleid dat God het heil van mensen wil bewerken in en door de geschiedenis waarvan zij deel uitmaken, dan is het mijns inziens voor het hedendaags getuigenis over de verzoening in Christus essentieel dat het lijden en sterven van Jezus wordt geplaatst in het bredere kader van zijn optreden. Het lijkt mij niet zonder reden dat er, naast alle aandacht voor zijn lijden en sterven, in de evangeliën ook uitgebreid is ingegaan op zijn handelen en spreken. Kernnotie van dat getuigenis is volgens mij dat Jezus volstrekt gericht was op het doen van de wil van God en in samenhang daarmee op een verandering ten goede bij en voor zijn medemensen¹⁷¹.

Terugkijkend op de twintigste-eeuwse discussies over verzoening valt mij op dat daarin nauwelijks of geen aandacht is besteed aan het volstrekt anders zijn van God ten opzichte van de mens¹⁷². Omdat mensen zijn gebonden aan de cate-

¹⁶⁹ Leene, 'Fictionele gestalte', 248. Omdat het woord gehoorzaam een verplichtend aspect suggereert, spreek ik liever over het gehoor geven van het volk aan God. Niet de gehoorzaamheid wordt beproefd, maar het volk wordt uitgenodigd dan wel uitgedaagd de weg ten leven te gaan (Limbeck, *Das Gesetz*, 8-18).

¹⁷⁰ Zie bijvoorbeeld Jes. 44:22 en ook 43:25.

¹⁷¹ Ook Korff heeft benadrukt dat Jezus Christus zich gedurende zijn leven voortdurend heeft ingezet om mensen tot inkeer te brengen. Toen die inzet geen resultaat had, zou Hij zich in 'blind' geloof hebben overgegeven aan zijn God. Tegelijkertijd heeft Korff erop gewezen dat de oproep tot bekeering en geloof nog steeds klinkt, ook na de objectieve verandering die de verlossende kracht van het kruis zijns inziens heeft gebracht in de toestand van de wereld (§ 4.4, bij noot 184-196).

¹⁷² De mening van Korff dat de dialectische theologie ons ertoe dwingt al onze standpunten te herzien onder het gezichtspunt dat God God is en de mens een mens (§ 4.2, bij noot 19), heeft mijns inziens in ieder geval met betrekking tot de verzoening in Christus weinig respons gekregen.

gorieën van tijd en ruimte, is de verleiding groot om deze categorieën ook te betrekken in het denken over God. Wat in menselijke termen wordt aangeduid als het werk van God, wordt dan al snel benaderd als een historisch te verklaren proces.

Omdat op het niveau van de menselijke maat de chronologie een belangrijke rol speelt bij het inzichtelijk maken van causale verbanden, is nogal eens gesteld dat eerst het offer van Christus moest worden gebracht voordat God tot verzoening kon overgaan. Mijns inziens is het echter niet het doel van de dogmatiek dan wel de theologie om te verklaren hoe God 'in zichzelf' functioneert¹⁷³. Dat behoort voor de in tijd en ruimte beperkte mens tot de verborgen dingen¹⁷⁴.

Wel wordt in de Bijbel in alle toonaarden naar voren gebracht dat de God die het menselijk denkraam verre overstijgt, met de mens in relatie wil treden binnen diens beperkte werkelijkheid. Wanneer vanuit dit perspectief opnieuw naar de oudtestamentische geschriften wordt gekeken, dan dient zich naar mijn overtuiging een breed palet van tekstgedeelten aan waarin naar voren komt dat God van oudsher doende is 'de wereld', 'vijanden', 'ons' met zich te verzoenen¹⁷⁵. In Jezus Christus heeft Hij die verzoening, op een bepaalde tijd en plaats, concreet zichtbaar gemaakt in 'onze' geschiedenis.

Op grond van het uitgevoerde onderzoek naar de oudtestamentische onderbouwing van de verzoening tussen God en mens in Christus kom ik tot de volgende beschrijving van het bijbels getuigenis. Met het oog op het heil van de mensheid heeft God in het leven, sterven en de opstanding van Jezus van Nazareth duidelijk gemaakt dat Hij nog steeds niets liever wil dan met alle mensen samen en met elk mens individueel in relatie te treden. Ondanks de zonde, ondanks het feit dat de mens nauwelijks of niet beantwoordt aan het doel waartoe God hem geschapen heeft, is al vanaf Gen. 3 duidelijk dat God het er niet bij zal laten. Daar werd benoemd dat God door het zaad van de vrouw de wereld zou verlossen van het kwaad in de gedaante van de slang¹⁷⁶.

De hoop op die verlossing is blijven voortleven in de diverse heilsverwachtingen in Israël. In het proces van de verlossing blijkt de mens echter de vertragende factor te zijn. Steeds weer wordt duidelijk dat de mens zich niet wil laten bevrijden uit de banden van het kwaad en zich niet gewonnen wil geven aan de leiding van zijn Schepper. Dat blijkt nog steeds het geval te zijn, ook nadat Jezus Christus zijn werk op aarde heeft volbracht.

¹⁷³ In verband met de verzoening is er in de loop van de theologiegeschiedenis echter wel veel aandacht besteed aan wat aan 'de kant van God' zou zijn gebeurd (§ 8.3, bij noot 52 en 55).

¹⁷⁴ Illustratief acht ik in dit opzicht de tekst uit Deut. 29:29: "*De verborgen dingen zijn voor de Here, onze God, maar de geopenbaarde zijn voor ons en onze kinderen voor altijd ...*". Zie ook § 1.2 bij noot 30-32 voor een meer eigentijdse omschrijving van dat anders-zijn van God.

¹⁷⁵ Respectievelijk in 1869 en 1940 hebben Diestel en Korff de vraag gesteld naar de betekenis van het Oude Testament voor het christelijk geloof. Met betrekking tot de verzoening tussen God en mens in Christus is die vraag nog steeds niet afdoende beantwoord. Korff heeft wel een voorzet gegeven, maar die was vooral gericht op het verduidelijken van de manier waarop God zich heeft geopenbaard in zijn geschiedenis met de mens (§ 4.4, bij noot 155-166).

¹⁷⁶ Zeker in de eerste helft van de twintigste eeuw is Gen. 3 nogal eens genoemd als hoofdstuk waarin niet alleen de 'val' van de mens aan de orde komt, maar ook de blijde boodschap dat uiteindelijk het verlorene gered en de zonde overwonnen zal worden. Zie Bavinck (§ 3.3, bij noot 109), Korff (§ 4.4, bij noot 146 en 162) en ook Noordmans (§ 4.3, bij noot 102v).

Daarom kan enerzijds voluit het getuigenis klinken dat God tot het uiterste is gegaan in het openbaar maken van zijn liefde, zijn barmhartigheid, zijn offervaardigheid en zijn verlangen naar verzoening met en erkenning door de mens. Anderzijds mag niet buiten beschouwing blijven dat de boodschap van verzoening tussen God en mens in Christus erop is gericht mensen tot verandering te brengen. De individuele mens wordt uitgedaagd gehoor te geven aan de oproep van Paulus: *“alsof God door onze mond u vermaande; in naam van Christus vragen wij u: laat u met God verzoenen”* (2 Cor. 5:20).

Samenvatting

Het thema ‘verzoening tussen God en mens in Christus’ behoort in de kerk niet alleen tot de uit historisch oogpunt belangrijke onderwerpen, maar wordt tot in het heden gezien als relevant voor het christelijk geloof. Opmerkelijk is dat de kerk nooit is gekomen tot een algemeen aanvaarde uitspraak over die verzoening. Wel is in de geschiedenis van de kerk over dit thema met regelmaat gediscussieerd, ook in het Nederland van de twintigste eeuw.

Persoonlijk heb ik in de jaren tachtig en negentig de polarisatie tussen orthodoxe en vrijzinnige stromingen in de Gereformeerde Kerken in Nederland als een belemmering ervaren om helder te verwoorden waarom die verzoening zo belangrijk wordt geacht en hoe ze tot stand is gekomen of komt. Met het oog op het belijden van de christelijke gemeente in het heden heb ik in dit onderzoek willen verhelderen wat de kern is geweest van de discussies over de verzoening om zodoende door te dringen tot de inhoudelijke overwegingen. Daartoe beschrijf en analyseer ik de verschillende opvattingen over verzoening in het twintigste-eeuwse Nederland, waarbij centraal staat de theologiehistorische vraag: wat is door wie vanuit welke achtergrond en met welk doel gezegd over de verzoening tussen God en mens in Christus?

Bij een eerste oriëntatie bleek dat de discussies in het Nederland van de twintigste eeuw vooral betrekking hebben gehad op onderdelen van de verzoening, zoals genoegdoening, plaatsvervangende of *Umstimmung*, of op een bepaald type verzoeningsleer. Mijns inziens kan het spreken over verzoening echter niet los worden gezien van het grotere geheel van de geloofsleer. Eén van mijn vooronderstellingen is dat iemands visie op verzoening samenhangt met hoe hij aankijkt tegen de oorspronkelijke dan wel bedoelde verhouding tussen God en mens en hoe zijns inziens het kwaad dan wel de zonde op die verhouding heeft ingewerkt.

In hoofdstuk 1 beschrijf ik waarom ik uitga van een lineaire geschiedsopvatting die, anders dan een door ‘het toeval’ bepaald evolutionistisch mens- en wereldbeeld, rekent met een God die de kosmos ‘doelgericht’ heeft gecreëerd. Ook komt in dit hoofdstuk aan de orde dat in het jodendom en christendom wordt beleden dat aan de mens, als onderdeel van die schepping, een vrije wil en daarmee een verantwoordelijkheid ten opzichte van God is toevertrouwd. Tevens geef ik twee motieven waarom ik in mijn studie op zoek ga naar de oudtestamentische wortels van de verschillende opvattingen over verzoening, terwijl evident is dat deze opvattingen met name zijn gebaseerd op de nieuwtestamentische teksten over Jezus Christus. Het eerste motief is dat in het Nieuwe Testament voor het aanduiden van de betekenis van het werk van Jezus vaak wordt teruggegrepen op oudtestamentische beelden, gebeurtenissen en woorden. Het tweede is dat in het christendom het denken over schepping en zonde vooral is bepaald door de geschriften van het Oude Testament.

Tijdens de oriënterende fase van mijn onderzoek bleek ook dat allerlei termen die verband houden met de verzoening niet eenduidig worden gebruikt. Voorbeelden zijn de anselmiaanse en de klassieke verzoeningsleer, maar ook begrippen als rechtvaardiging, verlossing, genoegdoening en straf. Om de oorsprong van deze termen te achterhalen, heb ik mij genoodzaakt gezien eerst de grote lijnen in het denken over verzoening door de eeuwen heen op te sporen. Vooral op basis van secundaire literatuur beschrijf ik in hoofdstuk 2 deze ontwikkeling tot en met de negentiende eeuw. Sprongsgewijs gaat het daarbij om het gedachtegoed van Anselmus van Canterbury en Petrus Abaelardus rond de eeuwwisseling van de elfde naar de twaalfde eeuw, de veranderingen in de tijd van de reformatie in de zestiende eeuw en vervolgens het denken over verzoening tijdens de verlichting en het idealisme in de achttiende en negentiende eeuw.

Bijzondere aandacht wordt besteed aan F.C. Baur en A. Ritschl. Baur heeft, in het spoor van het hegeliaanse idealisme, als eerste een geschiedenis van de verzoeningsleer geschreven en Ritschl heeft, in kritische reactie op Baur, een in eigen ogen volstrekt vernieuwde visie op de verzoening te boek gesteld. In die visie kiest hij voor een wat hij noemt 'abaelardisch' type verzoeningsleer waarin zijns inziens de liefde van God voor de uitverkorenen centraal staat. Het 'anselmiaanse' type, dat volgens hem dominant is in de reformatische traditie en gekenmerkt zou zijn door de gedachte van een *Umstimmung Gottes* door het werk van Christus, wijst hij af vanwege de daarin toegekende prioriteit aan de gerechtigheid en de eer van God. Op grond van een door mij gemaakte vergelijking tussen het gedachtegoed van Anselmus en Abaelardus en de reflectie daarop door Baur en Ritschl, kom ik aan het slot van hoofdstuk 2 tot de conclusie dat het van belang is in het spreken over verzoening twee kanten te onderscheiden: de kant van God en de kant van de mens.

In hoofdstuk 3 worden de verschillende richtingen en groeperingen beschreven die zich in de negentiende eeuw in protestants Nederland steeds meer zijn gaan onderscheiden. De tegenstelling tussen 'orthodox' en 'modern' heeft toentertijd geleid tot veel discussie en onenigheid, ook in het denken en spreken over de verzoening. Als achtergrond voor de bespreking van de twintigste-eeuwse opvattingen over verzoening die in de hoofdstukken 4 tot en met 7 aan de orde komen, beschrijf ik in paragraaf 3.3 de visie van de orthodoxe neocalvinist H. Bavinck. Niet alleen wordt hij gezien als een belangrijk dogmaticus op de overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw, maar hij heeft ook recht willen doen aan de standpunten van andersgezinden.

Centrale noties in de dogmatiek van Bavinck zijn de scheppingsleer als fundamenteel dogma waarop het oude en nieuwe verbond rusten, het afdalen van de drieënige God tot de mens om met hem een verbond aan te gaan, het werk van Christus die van eeuwigheid af als middelaar beschikbaar was om – indien nodig – God en mens te verzoenen en de positie van de mens die de toegang tot het eeuwige leven heeft verspeeld door niet te gehoorzamen aan (de geboden van) God. Bij de uiteenzetting van zijn visie op de schepping, de zondeval en het doorgaande heilswerk van God met het oog op de mensheid, gaat hij uitgebreid in op Gen. 1-11.

Vanwege de nieuwtestamentische aanduiding van de dood van Christus als de ware offerande, besteedt Bavinck veel aandacht aan de oudtestamentische offercultus en aan de zogeheten liederen van de knecht van de Heer in het boek Jesaja. Omdat Christus op aarde volmaakt gehoorzaam is geweest aan de wil van God en door zijn dood voldoening heeft gegeven voor de zondenschuld van de mens, is er volgens Bavinck sindsdien sprake van een objectief andere verhouding tussen God en de wereld. Maar de opstanding van Jezus Christus ziet hij als het belangrijkste bestanddeel van het christelijk geloof. Zijns inziens is Christus door zijn opstanding binnengetreten in de staat van de verhoging en laat Hij vandaaruit zijn gemeente delen in de tot stand gebrachte verzoening, door het werk van de Heilige Geest die daartoe is uitgestort.

Bavinck heeft zichzelf expliciet geplaatst in de lijn van Anselmus en de reformatische theologie. Zijns inziens is het bijzondere van Anselmus dat die het werk van Christus vooral heeft opgevat als verzoening tussen God en mens en niet zozeer als verlossing van de dood en de macht van de satan, zoals in het eerste millennium gebruikelijk was. In de jaren dertig van de twintigste eeuw heeft de zweedse lutheraan G. Aulén gepleit voor een herwaardering van die opvatting uit het eerste millennium en voor een terzijdestelling van de twee door Ritschl onderscheiden typen verzoeningsleer, namelijk de objectieve anselmiaanse en de subjectieve abaelardische.

F.W.A. Korff heeft in het begin van de jaren veertig gesteld dat er geen andere principiële gezichtspunten mogelijk zijn naast de drie door Aulén onderscheiden hoofdtypen. Zijns inziens kan het werk van Christus worden verstaan als betrokken op God (anselmiaanse satisfactieleer), op de wereld in haar geheel (overwinning op de duivel) of op individuele personen (subjectieve theorie). Volgens hem doet echter geen van deze drie typen recht aan wat hij op grond van oud- en nieuwtestamentische teksten typeert als de inhoud van het christelijk geloof, namelijk het beslissend komen tot de wereld van God in Jezus Christus ter redding uit de zonde.

Korff komt tot de conclusie dat elk type theorie wel 'waarheidselementen' bevat. Daarom moeten de typen niet worden gezien als elkaar uitsluitende interpretaties, maar op één noemer worden samengebracht. Korff heeft daartoe de volgende formulering voorgesteld: *Christus heeft door Zijn leven en definitief door Zijn overgave in den dood [objectief] de overwinning van de macht der zonde en de uitdelging van de schuld der zonde teweeggebracht, op grond van welke beide [subjectief] de verzoening van den enkeling plaats grijpt.*

In reactie op het werk van Korff ontstond in de jaren veertig een kerkelijke discussie over de verzoening. O. Noordmans en K.H. Miskotte hebben zich beiden kritisch uitgelaten over het oordeel van Korff inzake het christologisch dogma van de kerk, maar hebben weinig aandacht besteed aan zijn bijdrage aan het debat over de verzoening. In een latere fase spitste de discussie zich vooral toe op het aandragen van dogmatische en/of bijbelse argumenten om de keuze te rechtvaardigen voor een bepaald type verzoeningsleer.

A.A. van Ruler heeft een eigen spoor getrokken, dat net als bij Korff leidde tot aandacht voor drie aspecten: verzoening van de schuld, verzoening tussen God en mens waaraan de mens deel kan krijgen door het werk van de Geest en bevrijding

van de totale geschapen werkelijkheid van alle vormen van verderf. De werkelijke verlossing, die niet alleen persoonlijke en existentiële maar ook kosmische dimensies heeft, zal zijns inziens pas aan het einde van de tijd worden gerealiseerd. Dan zal de tweeheid van Schepper en schepsel tot haar oorspronkelijke doel komen: het zijn, het bestaan voor het aangezicht van God. Maar tot die tijd, in het 'tijdruimtelijke leven', zijn wij geroepen te leven vanuit het besef dat God een welbehagen heeft in zijn wereld. Door het werk van de Heilige Geest wil God ons inschakelen ten dienste van zijn Koninkrijk.

Ook in het gedachtegoed van E.C.F.A. Schillebeeckx speelt het blijvende onderscheid tussen de Schepper en het geschapene in het *eschaton* een belangrijke rol, evenals de taak van christenen in het hier en nu. Zijn hoge taakopvatting van de christenen vloeit niet voort uit de verwachting dat de mens in staat zou zijn een ongeschonden, lijdensvrije samenleving tot stand te brengen, maar uit de overtuiging dat God het heeft aangedurfd de mens in zijn goede schepping als zijn plaatsbekleder aan te stellen. In en door het handelen van mensen zou duidelijk moeten worden dat God heil wil voor heel zijn schepping. Het feit dat de mens maar weinig terechtbrengt van deze scheppingsopdracht, is volgens Schillebeeckx echter geen aanleiding voor God om de wil van de mens met macht te forceren.

Heel anders is de redenering van A. van de Beek. Hoewel ook hij zegt belang te hechten aan het verschil tussen Schepper en schepsel, lijkt hij God volstrekt in de menselijke voorstellingswereld te trekken door te stellen dat de geschiedenis wezenlijk is voor het God-zijn van God. In zijn visie heeft God eerst het demonische in zichzelf moeten overwinnen. Bij de kruisiging van Jezus zou dat definitief zijn geschied. Sinds diens opwekking zou de Geest van God werken aan de realisering van heil voor de mensen in de keiharde werkelijkheid van deze wereld. Volgens Van de Beek zijn beperktheid en gebrokenheid eigen aan de schepping en aan de schepselen en kan slechts door de dood heen eeuwig leven verrijzen. Toch stelt hij tevens dat de mens schuldig staat ten opzichte van God, ook al zou God zelf 'teveel' van de mens hebben gevraagd. Verzoening van de zonden wordt door hem beschreven als het samen sterven van God en mens aan de schuld van de wereld, zoals in Christus is geschied. Voor werkelijke verzoening zou het noodzakelijk zijn dat beide partijen, God en mens, verantwoordelijkheid nemen voor elkaar en 'zichzelf tot het einde opgeven'.

Vrijwel alle besproken dogmatici hebben geprobeerd hun visie op de dogmatiek dan wel op de christologie en de verzoening bijbels te verantwoorden. Wat 'bijbels verantwoord' werd gevonden, verschilde echter nogal. Onder invloed van de *Leben-Jesu-Forschung* heeft de historisch-kritische exegese in de negentiende eeuw een enorme impuls gekregen. In de hervormde kerk maakten zowel de moderne als de ethische theologie gebruik van deze methode om de Bijbel uit te leggen, evenals de latere middenorthodoxie. In rooms-katholieke kring daarentegen is zeker tot in de eerste decennia van de twintigste eeuw terughoudend gereageerd op de invloed vanuit de moderne wetenschap op de exegese.

Het rechts-modernisme, dat onder invloed van remonstranten als K.H. Roesingh en G.J. Heering in het begin van de twintigste eeuw tot ontwikkeling kwam,

volgde met betrekking tot de uitleg van de Schrift de lijn van het modernisme. De historisch-kritische bijbelwetenschap werd serieus genomen, ook al leunde deze richting in het openbaringsbegrip sterk aan tegen dat van de orthodoxie. De initiator van het neocalvinisme, A. Kuiper, heeft geen enkele ruimte willen geven aan de historisch-kritische exegese omdat daardoor het gezag van de Bijbel zou worden ondermijnd. En ook al zijn mannen als H. Bavinck, K. Schilder en G.C. Berkouwer ieder op hun eigen manier met dit uitgangspunt omgegaan, in het algemeen kan worden gesteld dat de neocalvinisten tot in de jaren zeventig zeer terughoudend zijn gebleven ten opzichte van een historisch-kritische benadering van de Bijbel.

In de jaren zestig en zeventig hebben grote maatschappelijke veranderingen ertoe geleid dat in kerk en theologie eerst de autoriteit van de traditie en later ook die van de Schrift ter discussie kwam te staan. In eerste instantie gaf de kritiek op de traditie aanleiding tot een 'bijbelse herbronning', waarbij de Bijbel als uitgangspunt werd genomen voor het formuleren van een eigentijds belijden en niet de dogmatisch vastgelegde theorieën. Aan rooms-katholieke zijde is die tendens zichtbaar in *De Nieuwe Katechismus* en in het werk van Schillebeeckx en aan protestantse zijde in het synodale rapport *Verzoening met God* van de Gereformeerde Kerken in Nederland en in het werk van H. Berkhof.

Omdat ook de autoriteit van de Schrift zelf steeds meer ter discussie kwam, heeft deze tendens zich in de latere jaren niet doorgezet. Theologen als H.M. Kuitert en C.J. den Heyer namen afstand van de in het christendom gangbare gedachte dat een bijzondere openbaring van Godswege haar neerslag zou hebben gekregen in de Bijbel. Anderzijds greep de eveneens uit de GKN afkomstige B. Wentsel terug op een vorm van 'dogmatische' exegese die ook in het werk van G.C. Berkouwer een grote rol speelt.

Het thema verzoening tussen God en mens in Christus is in het twintigste-eeuwse Nederland vanuit verschillende vooronderstellingen benaderd. In het afsluitende hoofdstuk 8 geef ik met het oog op het belijden van de christelijke gemeente in het heden, een persoonlijk oordeel over de bijeengebrachte onderzoeksgegevens. Persoonlijk, omdat ik weliswaar van mening ben dat mijn vooronderstellingen een breed draagvlak hebben in de christelijke traditie, maar me er tegelijkertijd van bewust ben dat deze zeker niet door iedere christen worden onderschreven. Voorafgaand aan mijn conclusies maak ik daarom eerst expliciet wat mijn uitgangspunten zijn.

Het behoort mijns inziens tot de kern van het christelijk geloof dat er een God is die onafhankelijk van het menselijk denken bestaat en die bovendien volstrekt anders is dan de mens omdat Hij niet gebonden is aan onze categorieën van 'tijd' en 'ruimte'. De Bijbel beschouw ik als een door de Geest van deze God geïnspireerd boek dat de basis vormt voor wat gezegd kan worden over God en diens bedoelingen met de mens. Volgens het bijbels getuigenis geeft deze God zich moeite om zich in onze werkelijkheid bekend te maken aan en in relatie te treden met de mens.

In het Nieuwe Testament wordt de historische persoon Jezus van Nazareth aangeduid als de Christus, de Messias die van Godswege kwam om mensen te redden

van hun zonden en hen tot heil te brengen. Vastgesteld moet worden dat de interpretatie en de waardering van de oud- en nieuwtestamentische gegevens betreffende deze Messias al vanaf het begin van het christendom ter discussie staan. In tegenstelling tot P. Smits, H. Wiersinga, H.M. Kuitert en C.J. den Heyer ben ik echter van mening dat de rede of het menselijke voorstellingsvermogen niet als norm gehanteerd mag worden voor wat in het geloof kan worden aanvaard. Hoe feilbaar het menselijk interpretatieproces van de Schrift ook is, voor een belijdend spreken is de christelijke kerk mijns inziens aangewezen op wat God van zichzelf heeft geopenbaard.

Gaandeweg dit onderzoek ben ik steeds meer tot de overtuiging gekomen dat de kern van het bijbelse spreken over verzoening tussen God en mens ligt in het feit dat de door God bedoelde relatie met de mens is en wordt verstoord doordat de mens zich niet (ten volle) wil richten op God. Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament wordt de mens telkens opgeroepen tot omkeer. Ook in de verkondiging van Jezus van Nazareth staat dat centraal.

In het twintigste-eeuwse spreken over het verzoenend werk van Christus is door weinigen aandacht besteed aan diens leer en leven. Zijn lijden, sterven en opstanding worden daarentegen vrij algemeen van onmisbare betekenis geacht voor de verzoening tussen God en mens. Zoals de nieuwtestamentische auteurs hebben teruggekeken op de schokkende afloop van het leven van Jezus, zo is het ook in de christelijke traditie gebruikelijk om vanuit zijn levenseinde conclusies te trekken over de bedoeling die God kennelijk heeft gehad met zijn optreden. In deze benadering wordt uitgegaan van een 'gesloten' geschiedsopvatting waarbij, net als in het idealisme van de achttiende en negentiende eeuw, de geschiedenis wordt verstaan als de realisering van wat van tevoren vastlag in 'het Absolute' dan wel in God(s raadsplan). Uitgaande van een 'open' geschiedsopvatting waarin de mens binnen de context van tijd en ruimte vrijheid heeft om te kiezen, is het mijns inziens echter van belang te letten op de historische volgorde, ook als het gaat om de beschrijving van het optreden van Jezus.

Vanuit dit uitgangspunt meen ik dat aan het leven van Jezus kan en mag worden afgelezen hoe God het leven van elk mens heeft bedoeld: ten volle gericht zijn op God, kiezen voor het goede en weerstand bieden aan het kwade. Daarnaast wordt uit de evangeliën duidelijk dat Jezus erop was gericht zijn medemensen de weg naar (het Koninkrijk van) God te doen vinden, zodat zij alsnog deel zouden krijgen aan het leven 'voor altijd'. Uit verschillende tekstgedeelten blijkt eveneens dat Jezus zichzelf een bijzondere rol heeft toegekend in de verhouding tussen God en mens, zonder dat duidelijk wordt hoe en wanneer Hij tot die opvatting is gekomen.

Kern van het optreden van Jezus is de verkondiging dat God nog steeds uitzielt naar mensen die hun leven willen veranderen en zich tot Hem wenden. Na zijn dood en opstanding hebben ook de volgelingen van Jezus deze boodschap doorgegeven en daarbij gezegd dat ieder die zich wil laten verzoenen met God, mag pleiten op de naam van deze Jezus. Dat wijst erop dat in Jezus kennelijk een fundamentele verandering is opgetreden. Met name de apostel Paulus heeft betoogd dat God in dan wel door Christus 'de wereld', 'vijanden', 'ons' met zich heeft verzoend.

In het zoeken naar een antwoord op de vraag wat er in Christus aan de kant van God is veranderd, is door de dogmatici in meer of mindere mate ook aandacht besteed aan het Oude Testament. Maar in de uitleg van de verschillende passages die van belang zijn geacht voor het verstaan van die verandering, blijken vooronderstellingen eveneens een grote invloed te hebben op de conclusies. Mijns inziens is het daarom van belang dat er bij het onderzoek naar een bepaald thema van de geloofsleer zo ontvankelijk mogelijk wordt geluisterd naar de hele breedte van het bijbels getuigenis en niet alleen wordt gelet op een aantal zogeheten bewijsplaatsen.

Wanneer met het oog op de verzoening belang wordt gehecht aan de invulling die Jezus aan zijn mens-zijn heeft gegeven, dan blijkt er ook ander licht te vallen op bekende oudtestamentische teksten. Ik illustreer dit aan de hand van drie onderwerpen: de offerdienst, Gen. 22 en Jes. 53. Naar mijn mening komt in deze gedeelten naar voren dat gehoor geven aan de woorden van God leidt tot heil en zegen in een perspectief dat de menselijke begrenzingen van tijd en ruimte overstijgt. Dat is ten diepste zichtbaar geworden in de opstanding van Jezus, nadat zijn volstrekt aan God toegewijde leven door mensenhanden was beëindigd. Volgens het bijbels getuigenis wordt zijn werk om mensen terug te brengen tot God tot op de dag van vandaag voortgezet door de Heilige Geest, bijvoorbeeld door de oproep van Paulus: *“alsof God door onze mond u vermaande; in naam van Christus vragen wij u: laat u met God verzoenen”* (2 Cor. 5:20).

Summary

The theme of ‘reconciliation between God and man in Christ’ is an important subject in the church not just from a historical perspective, but also as a subject that is relevant for Christian faith and practice. It is striking that the church has never produced a commonly accepted statement on the subject of reconciliation. In the history of the church, however, there has been a continuous discussion of this theme, and this is also true for the Netherlands of the twentieth century.

Personally speaking, I have felt the polarization between orthodox and liberal wings in the Reformed Churches in The Netherlands to be a hindrance to stating in a succinct way why reconciliation is considered to be so important and how reconciliation has come about or is coming about. I have attempted in my research to make clear what was at the heart of the debates on reconciliation in order to expose the underlying convictions. While I did this I always had the church and its role in confessing her faith today in view. From that perspective I give a description and analysis of the various views on reconciliation in the Netherlands of the twentieth century. My main question is of a theological-historical nature: what has been said by whom from what background and with what purpose concerning reconciliation between God and man in Christ?

During a first review of the literature it became clear that the debates in The Netherlands of the twentieth century were concerned particularly with certain aspects of reconciliation, like satisfaction, substitution or *Umstimmung* (changing the mood and/or mind of God), or with a certain type of doctrine of reconciliation. However, in my view a discussion of reconciliation cannot be properly done when it is separated from the body of doctrine as a whole. One of my presuppositions is that one’s view of reconciliation is related to one’s view of the original or intended relationship between God and man and of the way evil or sin has impacted that relationship.

In Chapter 1 I explain why I choose for a linear view of history, which takes into account that there is a God who has created the cosmos with a purpose, a position that is different from those evolutionary views of man and the world, which are determined by ‘accident’. Also in this chapter I deal with the creedal statement made in Judaism and Christianity that man, as part of that creation, is entrusted with free will and thus responsibility towards God. I also provide two reasons for going back to the Old Testament roots of the various views of reconciliation, given the fact that it is evident that these views are based particularly on New Testament texts about Jesus Christ. The first reason is that in the New Testa-

ment when the significance of the work of Jesus is stated, imagery, events, and words from the Old Testament are used. The second reason is that in Christianity the concepts of creation and sin are determined mainly by the writings of the Old Testament.

In this phase of reviewing the material it also became clear that a number of terms related to reconciliation are not used in an unambiguous way. Examples of this are the anselmian and traditional doctrine of reconciliation, but also concepts like justification, salvation, satisfaction, and punishment. In order to trace the origin of these terms, it became necessary to sketch in broad lines the views on reconciliation throughout the ages. Mainly on the basis of secondary literature I give a description of the developments up until the nineteenth century in Chapter 2, in which I focus on the positions of Anselm of Canterbury and Peter Abelard at the turn of the twelfth century, the changes in the Reformation period in the sixteenth century and then the views of reconciliation during the Age of Enlightenment and Idealism in the eighteenth and nineteenth centuries.

Special attention is paid to F.C. Baur and A. Ritschl. Baur – taking his lead from Hegelian Idealism – was the first to write a history of the doctrine of reconciliation. Ritschl responded critically to Baur and wrote a book with what in his own eyes was a completely new view of reconciliation. He opts for what he calls an abelardian view of reconciliation in which God's love for the elect is central. In his opinion the anselmian view was dominant in the reformed tradition and characterized by the notion of an *Umstimmung* of God by the work of Christ. He rejects this view because it gives priority to the justice and honor of God. I then make a comparison between the positions of Anselm and Abelard and the reflections on these positions by Baur and Ritschl, and finally end the chapter with concluding that in the discussion of reconciliation it is important to make a clear distinction between the two sides: the side of God and the side of man.

In Chapter 3 a description is given of the various wings and groups that have become more and more distinct in the protestant part of The Netherlands of the nineteenth century. At the time, the contrast between 'orthodox' and 'modern' resulted in much discussion and disagreement, and this included the way people thought and spoke about reconciliation. As a background for my discussion of twentieth century views of reconciliation in chapters 4 to 7, I give a description of the view of the orthodox Neo-Calvinist H. Bavinck in section 3.3. He is not only seen as an important systematic theologian at the turn of the twentieth century, he is also someone who wanted to do justice to the positions of people of different persuasions.

Central notions in the systematic theology of Bavinck are the doctrine of creation as a foundational creed on which the old and new covenant rest, the descend of the triune God to man in order to establish a covenant with him, the work of Christ who from eternity was available for being a mediator in order – if necessary – to reconcile God and man, and the position of man who has deprived himself of access to eternal life by failing to obey (the commandments of) God. In the process of stating his views of creation, fall, and the continuing work of salvation of God directed towards man, he extensively deals with Genesis 1-11.

Given the description in the New Testament of the death of Christ as the true sacrifice, Bavinck pays much attention to the Old Testament sacrificial cult and to the so-called Songs of the Servant of the Lord in the book of Isaiah. Because Christ while on earth has been fully obedient to the will of God and because He by his death has given satisfaction for the guilt of the sin of man, according to Bavinck one can from that moment speak of an objectively different relationship between God and the world. But he considers the resurrection of Jesus Christ to be the most important element of Christian faith. In his opinion Christ by his resurrection has entered the state of exaltation and from that position He makes his church share in the reconciliation that has been achieved, by the work of the Holy Spirit who has been poured out for that reason.

Bavinck has positioned himself explicitly in the line of Anselm and Reformed theology. In his opinion what is special about Anselm is that he considered the work of Christ particularly as reconciliation between God and man, and not so much as salvation from death and the power of satan, as was common in the first millennium. In the thirties of the twentieth century the Swedish Lutheran theologian G. Aulén has made a case for a rehabilitation of this traditional first millennium view and for discarding the two types distinguished by Ritschl in the doctrine of reconciliation, i.e., the objective anselmian and the subjective abelardian.

F.W.A. Korff has argued in the beginning of the forties that it is not possible to hold a position different from the three main types distinguished by Aulén. In his opinion the work of Christ can be explained as concerning God (the anselmian doctrine of satisfaction), the world as a whole (victory over the devil) or individual persons (subjective theory). However, in his view none of these three types does justice to what he on the basis of passages from the Old and New Testament identifies as the content of Christian faith, i.e., the decisive coming to the world by God in Jesus Christ for salvation from sin.

Korff concludes that each type contains 'elements of truth'. That is the reason that these types should not be seen as interpretations that exclude one another, but should be united under one common denominator. Korff has proposed this formulation: *Christ by his life and in a definitive sense by giving himself up unto death has brought about the victory over the power of sin and the expiation of the guilt of sin* [objectively], *and on the basis of these two the reconciliation of the individual takes place* [subjectively].

As a response to the work of Korff a discussion was started in the church in the forties about reconciliation. O. Noordmans and K.H. Miskotte spoke critically about Korff's conclusions concerning the christological creed of the church, but they paid little attention to his contribution to the debate on reconciliation. In a later phase the discussion concentrated on the use of systematic theological and/or biblical arguments in order to justify a particular type of doctrine of reconciliation.

A.A. van Ruler independently arrived at giving attention to the same three aspects which Korff had pointed out: atonement for guilt, reconciliation between God and man in which man participates by means of the work of the Spirit, and deliverance of the complete created order from all forms of ruin. Full salvation, which will have not just personal and existential, but also cosmic dimensions, in

his view will only be achieved at the end of the ages. Then the duality of Creator and creature will reach its original destination: existence before the face of God. However, up until that time, in 'life in time and space', we are called to live on the basis of the understanding that God has a delight in his world. By the work of the Holy Spirit God wants to bring us into service in his Kingdom.

Similarly in the thinking of E.C.F.A. Schillebeeckx the lasting distinction between Creator and creature in the *eschaton* plays an important role, together with the task of Christians in the here and now. His view of the high calling of Christians does not flow from the expectation that man would be capable to bring about an unmarred society free of suffering, but from the belief that God has had the courage to appoint man as his representative in his good creation. In and through the behavior of man it should become clear that God wants salvation for his complete creation. The fact that man does not realize much of this creation task is in the view of Schillebeeckx not a reason for God to compel the will of man by force.

The position of A. van de Beek is altogether different. Even though he also says to value the difference between Creator and creature, he seems to draw God fully in the human sphere by arguing that history is essential to God being God. In his view God has had first to conquer the demonic in himself. This has happened in a final sense when Jesus was crucified. From the moment of his resurrection the Spirit is working to realize salvation for man in the hard reality of this world. According to Van de Beek restrictions in human nature and brokenness are features of creation and creatures, and eternal life can rise only through death. Yet at the same time he argues that man stands guilty before God, even though God himself has asked 'to much' of him. Reconciliation for sin is described by him as God and man dying together for the guilt of the world, as this has happened in Christ. For real reconciliation it is necessary for both parties, God and man, to take responsibility for each other and to 'give oneself up all the way to the end'.

Almost all systematic theologians discussed here have made an effort to provide a biblical justification for their views of systematic theology, and more specifically, christology and reconciliation. However, what was considered to be 'a biblical justification' differed substantially. Influenced by the *Leben-Jesu-Forschung* historic-critical exegesis has received a strong impulse in the nineteenth century. In the Dutch Reformed Church both Modern and Ethical Theology used this method of interpreting the Bible, and so did the later Middle Orthodoxy. In Roman-Catholic circles on the other hand, up until at least the first decades of the twentieth century the reaction to the influence of modern science on exegesis has been cautious.

Right-Modernism, which emerged at the beginning of the twentieth century due to the influence of Remonstrants like K.H. Roessingh and G.J. Heering, followed in their interpretation of Scripture the line of thought of Modernism. Historic-critical Bible exegesis was taken seriously, even though the adherents of Right-Modernism leaned heavily on Orthodoxy with respect to the doctrine of revelation. The pioneer of Neo-Calvinism, A. Kuyper, did not allow any space for historic-critical exegesis, because in that way the authority of Scripture would have been undermined. Even though men like H. Bavinck, K. Schilder and G.C. Berkouwer each went their own

way with respect to the authority of Scripture, it can be said more generally that Neo-Calvinists up until the seventies have been very reluctant towards a historic-critical approach of the Bible.

In the sixties and seventies substantial changes in society led to the questioning of first the authority of tradition, and later also of Scripture. At first, a critique of tradition resulted in going 'back to the biblical roots', a process in which the Bible and not some theory anchored in systematic theology was the starting point for making a contemporary creed. At the Roman-Catholic side of the debate this tendency can be noticed in *De Nieuwe Katechismus (The New Catechism)* and in the work of Schillebeeckx, and at the Protestant side in the declaration *Verzoening met God (Reconciliation with God)* of the Synod of the Reformed Churches in the Netherlands, and in the work of H. Berkhof.

Because the authority of Scripture became more and more a matter of debate, this tendency has come to a halt in later years. Theologians like H.M. Kuitert and C.J. den Heyer distanced themselves from the view common in Christianity that a special revelation from the side of God has been recorded in the Bible. On the other hand, B. Wentsel, from the same denomination, went back to exegesis informed by systematic theology, which also plays an important role in the works of G.C. Berkouwer.

The subject of reconciliation between God and man in Christ has been dealt with in the Netherlands of the twentieth century from a variety of presuppositions. In my final Chapter 8 I give my personal point of view on the data gathered in my research, with an eye to a contemporary creed for the Christian church. It is a personal point of view: even though I have the opinion that my presuppositions are supported by many in the Christian tradition, at the same time I am aware that they are not agreed upon by every Christian. For that reason a section in which I make explicit my presuppositions precedes my conclusions.

In my view at the heart of Christian faith is the conviction that there is a God who exists independent of human thinking and who also is totally different from man because He is not bound to our categories of 'time' and 'space'. I consider the Bible to be a book inspired by the Spirit of this God, which forms the basis of what can be said about God and his intentions with man. According to the biblical testimony this God makes an effort to make himself known in our reality to man and enter in relation with him.

In the New Testament the historical person Jesus of Nazareth is named the Christ, the Messiah who came from God to save human beings from their sins and bring them to salvation. It should be mentioned that the interpretation and evaluation of the data of Old and New Testament concerning this Messiah have been a matter of debate already from the beginning of Christianity. In contrast to P. Smits, H. Wiersinga, H.M. Kuitert and C.J. den Heyer, it is my opinion that reason or human imagination cannot be used as a standard for determining what can be accepted by faith. However fallible the human process of interpreting Scripture may be, when a Christian church states its creed it has to be based on what God has revealed about himself.

In the process of my research it has become my conviction more and more that the heart of the biblical witness concerning reconciliation between God and man lies in the fact that the relationship with man as intended by God is and has been disrupted because man does not want to direct himself fully towards God. Both in the Old and New Testament man is called again and again to turn and repent. This is also central in the proclamation of Jesus of Nazareth.

In the twentieth-century debate on the reconciliatory work of Christ few have paid attention to his teaching and his life. His suffering, death and resurrection on the other hand are generally speaking considered to be of indispensable significance for reconciliation between God and man. As the authors of the New Testament looked back on the tragic end of the life of Jesus, so also in Christian tradition it is common to draw conclusions on the basis of the end of his life concerning God's apparent intention with his life. In this approach a 'closed' model of history is used in which, just like in eighteenth and nineteenth century Idealism, history is seen as the realization of what had been established before in 'the Absolute' or in (the council of) God. Starting from an 'open' model of history in which man has the freedom to make choices within the context of space and time, it is in my view important to look at the historical order of things, also when we deal with a description of the public life of Jesus.

On the basis of this starting point I am of the opinion that in the life of Jesus one can read how God intended the life of every human being: being fully directed towards God, choosing what is good and resisting what is evil. Furthermore, in the Gospels it becomes clear that Jesus aimed at making his fellow human beings find the way to (the Kingdom of) God, in order to make them participate in life 'for ever'. In a number of passages it is also clear that Jesus gave himself a special role with respect to the relationship between God and man, without it becoming clear how and when he came to that conviction.

The core of the public life of Jesus is the proclamation that God is still looking for human beings who want to change their life and turn to Him. After his death and resurrection the disciples of Jesus also conveyed this message by saying that everyone who wants to be reconciled with God is allowed to plead on the name of Jesus. This points to a fundamental change that apparently has occurred in Jesus. The apostle Paul in particular has argued that God in or through Christ has reconciled 'the world', 'enemies', or 'us' with himself.

Looking for an answer to the question what at the side of God has changed in Christ, systematic theologians have also paid attention to the Old Testament in different degrees. But also in the interpretation of the various passages considered to be important for understanding that change, presuppositions turn out to have a significant influence on the conclusions. It is therefore important in my view when exploring a specific subject of Christian doctrine to listen with an open mind to the full width of the biblical witness and not just to pay attention to a number of so-called proof texts.

When with respect to reconciliation significance is attributed to the way in which Jesus gave expression to his humanness, then also well-known passages

from the Old Testament receive fresh light. I illustrate this by looking at three topics: the sacrificial cult, Genesis 22, and Isaiah 53. In my view in these passages it becomes clear that heeding the words spoken by God results in salvation and blessing in a perspective which transcends human limitations of time and space. This has become visible in the most profound sense in the resurrection of Jesus, after his life fully devoted towards God was ended by human hands. According to the biblical testimony his work to bring people back to God is continued up until today by the Holy Spirit, for example in the summons of Paul: *“as though God were making his appeal through us. We implore you on Christ’s behalf: Be reconciled to God”* (2 Cor. 5:20).

Afkortingen van tijdschriften, handboeken, lexica en series

<u>AGN</u>	<u>Algemene Geschiedenis der Nederlanden</u>
AnBib	Analectica biblica
BevTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
BBB	Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BZRGG	Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
CChr.CM	Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis
COT	Commentaar op het Oude Testament
<u>EWNT</u>	<u>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</u>
<u>GTT</u>	<u>Gereformeerd Theologisch Tijdschrift</u>
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
<u>HDThG</u>	<u>Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte</u>
<u>IdW</u>	<u>In de Waagschaal</u>
IIMO	Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica
<u>KeTh</u>	<u>Kerk en Theologie</u>
MMHST	Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie
<u>NTT</u>	<u>Nederlands Theologisch Tijdschrift</u>
<u>RGG</u>	<u>Religion in Geschichte und Gegenwart</u>
<u>TBLNT</u>	<u>Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament</u>
<u>THAT</u>	<u>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</u>
<u>ThWNT</u>	<u>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</u>
<u>TRE</u>	<u>Theologische Realenzyklopädie</u>
<u>TTh</u>	<u>Tijdschrift voor Theologie</u>
TThSt	Trierer theologische Studien
UTB	Uni-Taschenbücher
<u>WiL</u>	<u>Waarheid in Liefde</u>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<u>ZKG</u>	<u>Zeitschrift für Kirchengeschichte</u>
<u>ZThK</u>	<u>Zeitschrift für Theologie und Kirche</u>
<u>ZThK.B</u>	<u>Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beiheft</u>

Literatuurlijst

- Abaelardus, P., Expositio in epistolam ad Romanos: Römerbriefkommentar, übersetzt und eingeleitet von R. Peppermüller, 3 Bde (Fontes Christiani, Bd. 26/1-3), Freiburg i.B. 2000.
- Abaelardus, P., Opera theologica, vol. 1, ed. E.M. Buytaert O.F.M. (CChr.CM vol. 11), Turnhout 1969.
- Angenendt, A., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- Angenendt, A., 'Peter Abaelard', in: M. Greschat, Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3, Mittelalter I, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983, 148-160.
- Anselmus (von Canterbury), [Cdh] Cur deus homo, besorgt und übersetzt von F.S. Schmitt O.S.B., Darmstadt 1970³ (1956).
- Anselmus van Canterbury, Over de val van de duivel. De casu diaboli, ingeleid, vertaald en geannoteerd door A. Vanderjagt, Kampen 2002.
- Art, J., 'Religie en secularisering: de voortdurende beeldenstorm', in: Fokkema en Grijzenhout, Rekenschap, 95-114.
- Asselt, W.J. van, 'Verzoening in veelvoud?', in: KeTh 50 (1999), 189-204.
- Augustijn, C., 'Kuypers rede over 'De hedendaagsche schriftcritiek' in haar historische context', in: Augustijn en Vree, Kuyper, 109-148.
- Augustijn, C. en J. Vree, Abraham Kuyper: vast en veranderlijk. De ontwikkeling van zijn denken, Zoetermeer 1998.
- Aulén, G., De christelijke verzoeningsgedachte, transl. J. Henzel, Amsterdam 1931.
- Bank, J. en M. van Buuren, 1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur (Nederlandse cultuur in Europese context), Den Haag 2000.
- Barth, K., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1985⁵ (1947).
- Baur, F.C., [LdV] Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübingen 1838.
- Bavinck, H., [GD 1-4] Gereformeerde Dogmatiek, dl. 1-4, Kampen 1998⁷ (1895-1901).
- Bavinck, H., [MD] Magnalia Dei. Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde Belijdenis, Kampen 1909.
- Bavinck, H., Modernisme en Orthodoxie. Rede gehouden bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit op 20 oktober 1911, Kampen 1911.
- Bavinck, H., Schepping of ontwikkeling, Kampen 1919² (1901).
- Beek, A. van de, De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer. Spreken over God 1,2, Zoetermeer 2002.
- Beek, A. van de, De menselijke persoon van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostasie van de menselijke natuur van Christus, Nijkerk 1980.
- Beek, A. van de, 'De verre of nabije God', in: Jezus: bij hoog en bij laag, 13-24.
- Beek, A. van de, Gespannen liefde. De relatie van God en mens, Kampen 2000.
- Beek, A. van de, God kennen – met God leven. Een pleidooi voor een bevindelijk-pneumatologische fundering van kerk en theologie, Nijkerk 1982.
- Beek, A. van de, 'God's omnipotence and human freedom', in: D.E. Tolmie (ed.), Essentialia et Hodierna. Oblata P.C. Potgieter (Acta Theologica 2002, Suppl. 3), Bloemfontein 2002, 169-186.
- Beek, A. van de, Jezus Kurios. Christologie als hart van de theologie. Spreken over God 1,1, Kampen 1998.
- Beek, A. van de, Ontmaskering. Christelijk geloof en cultuur, Zoetermeer 2001.
- Beek, A. van de, Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid, Baarn 1996.

- Beek, Bram (= A.) van de, Van Verlichting tot Verduistering? Theologen vanaf 1800, Nijkerk 1994.
- Beek, A. van de, Waarom? Over lijden, schuld en God, Nijkerk 1988² (1984).
- Beek, A. van de, 'Wat hebt gij dat gij niet hebt ontvangen?', in: idem (ed.), Lichtgeraakt. Wetenschapsbeoefenaren over de relatie van hun gelovig christen-zijn en hun werk, Nijkerk 1995, 124-148.
- Beker, E.J. en M.G.L. den Boer, J.H. Gunning jr. Een theologisch portret, Baarn 1979.
- Beker, E.J. en J.M. Hasselaar, Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 3. Christologie, Kampen 1981.
- Berkhof, H., 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht, Neukirchen-Vluyn 1985.
- Berkhof, H., ['Autobiografie'] 'Om de waarheid en om de kerk. Een theologische autobiografie', in: Flesseman-van Leer, Bruggen, 11-21.
- Berkhof, H., [CG] Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer, Nijkerk 1985⁵ (1973).
- Berkhof, H., 'De methode van Berkouwers theologie', in: R. Schippers e.a. (eds.), Ex auditu verbi, Kampen 1965, 37-55.
- Berkhof, H., Inleiding tot de studie van de Dogmatiek, Kampen 1982.
- Berkhof, H., 'Jezus zelf en de christelijke gemeente als criteria. Nieuw licht in de oude controverse over schrift en traditie', in: H. Häring e.a. (eds.), Meedenken met Edward Schillebeeckx bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, Baarn 1983, 133-145.
- Berkhof, H., 'Korff', in: Biografisch lexicon, dl. 4, 261-261.
- Berkhof, H., 'Neocalvinistische theologie van Kuyper tot Kuitert', in: Gäbler, Geloof, 30-48.
- Berkhof, H., 'Schepping en voleinding', in: Rasker, Woord en Wereld, 223-235.
- Berkouwer, G.C., [De persoon] Dogmatische Studiën. De persoon van Christus, Kampen 1952.
- Berkouwer, G.C., De triomf der genade in de theologie van Karl Barth, Kampen 1954.
- Berkouwer, G.C., Een halve eeuw theologie. Motieven en stromingen van 1920 tot heden, Kampen 1974.
- Berkouwer, G.C., Geloof en openbaring in de nieuwere Deutsche theologie, Utrecht 1932.
- Berkouwer, G.C., [GenR] Dogmatische Studiën. Geloof en rechtvaardiging, Kampen 1949.
- Berkouwer, G.C., Karl Barth, Kampen 1936.
- Berkouwer, G.C., [WChr] Dogmatische Studiën. Het werk van Christus, Kampen 1953.
- Berkouwer, G.C., [ZenV] Zoeken en vinden. Herinneringen en ervaringen, Kampen 1989.
- Berkouwer, G.C., [Zo 1] Dogmatische Studiën. De zonde, dl. 1. Oorsprong en kennis der zonde, Kampen 1958.
- Berkouwer, G.C., [Zo 2] Dogmatische Studiën. De zonde, dl. 2. Wezen en verbreiding der zonde, Kampen 1960.
- Berkouwer, G.C. en A.S. van der Woude, Revolte in de theologie. Een bundel beschouwingen over de zogenaamde vernieuwingstheologie, Nijkerk 1968.
- Beumer, J. (ed.), Zo de ouden zongen ... leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000), Baarn 1996.
- Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme, dl. 1-5, Kampen 1978-2001.
- Blei, K., 'Gestorven voor onze zonden'. Over de heilsbetekenis van Jezus' kruisdood', in: Tenminste-Jaarboek 3, 74-99.
- Blei, K., 'Van Christus uit de schepping geloven. De scheppingsleer bij Barth en Noordmans', in: KeTh 35 (1984), 89-105.
- Blei-Strijbos, C. en K. Blei, 'Hendrikus Berkhof – Theoloog onderweg', in: Beumer, Zo de ouden, 9-35.
- Bless, W., S.J. (ed.), Witboek over de Nieuwe Katechismus, Utrecht 1969.
- Blom, J.C.H., e.a. (eds.), Een brandpunt van geleerdheid in de hoofdstad. De Universiteit van Amsterdam rond 1900 in vijftien portretten, Hilversum/Amsterdam 1992.
- Bok, N.W. den, 'De twee klassieke motiveringen van de menswording: *Anselmus en Scotus*', in: Den Bok en Labooy, Wat God bewoog, 38-58.

- Bok, N.W. den, 'Droeg hij onze straf? Over een veelbetekenend zwijgen in Anselmus' verzoeningsleer', in: Theologia Reformata 44 (2001), 5-30.
- Bok, N.W. den, 'Hoe God weer eer krijgt van zijn werk. Een studie in Anselmus als peiling in de verzoeningsleer, klassiek en modern', in: NTT 53 (1999), 286-298.
- Bok, N.W. den, en G. Labooy (eds.), Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie, Zoetermeer 2003.
- Bolkestein, M.H., De verzoening, Nijkerk z.j. (= 1945).
- Borgman, E., Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Dl. I: Een katholieke cultuurtheologie, Baarn 1999.
- Bremmer, R.H., Herman Bavinck en zijn tijdgenoten, Kampen 1966.
- Bremmer, R.H., 'De spiritualiteit van Bavinck, Kuiper en Schilder', in: W. van 't Spijker e.a. (eds.), Spiritualiteit, Kampen 1993, 253-270.
- Bremmer, R.H., 'Schilder', in: Biografisch lexicon, dl. 1, 314-318.
- Brink, G. van den, 'Verzoening als motief voor de menswording bij Anselmus en in de Heidelbergse Catechismus', in: Den Bok en Labooy, Wat God bewoog, 94-114.
- Brinkman, M.E. (ed.), 100 jaar theologie. Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992), Kampen 1992.
- Brinkman, M.E., [Barth] De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische controverse tussen Nederlandse barthianen en neocalvinisten, Baarn 1983.
- Brinkman, M.E., Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur, Zoetermeer 2000.
- Brinkman, M.E. 'Justification as paradigm of salvation in the Calvinistic tradition', in: R. Lanooy (ed.), For Us and for Our Salvation. Seven perspectives on Christian Soteriology (IIMO Research Publication 40), Utrecht/Leiden 1995, 81-106.
- Brinkman, M.E. (ed.), Kennismaken met Kuitert. Een overzicht van zijn theologie, Baarn 1999.
- Brouwer, A.M., Verzoening. Een bijbels-theologische studie, Neerbosch 1947.
- Brümmer, V., Ultiem geluk. Een nieuwe kijk op Jezus, de verzoening en de Drie-eenheid, Kampen 2005.
- Buskes, J.J., Hoera voor het leven, Amsterdam 1963.
- Chiaruttini, A. (ed.), Het dossier van de Nederlandse Katechismus, Utrecht/Antwerpen 1969.
- Clanchy, M.T., Abelard. A medieval life, Oxford/Malden, Massachusetts 1997.
- Colish, M.L., Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400, New Haven/London 1997.
- Constable, G., The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge 1998.
- De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen, Hilversum-Antwerpen/'s-Hertogenbosch/Roermond-Maaseik 1966.
- De tussenmuur weggebroken. Herderlijke Brief van de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk over de prediking van de Verzoening, 's-Gravenhage 1967.
- Dee, J.J.C., K. Schilder. Zijn leven en en werk. Dl. 1 (1890-1934), Goes 1990.
- Delfgaauw, B., De wijsbegeerte van de 20e eeuw, Baarn 1968⁶ (1957).
- D'hert, I., Een spoor voor ons getrokken. De Jezustrilogie van Edward Schillebeeckx, Baarn 1997.
- Diggelen, M. van, 'Albertus Bruining (1846-1919). Intellectualist tussen oud- en rechtsmodernisme', in: Blom, Brandpunt, 29-52.
- Dingemans, G.D.J., De stem van de Roepende. Pneumatheologie, Kampen 2000.
- Dinzelbacher, P., Europa im Hochmittelalter 1050-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte, Darmstadt 2003.
- Ebeling, G., 'Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage. Eine hermeneutische Rechenschaft', in: ZThK.B 8 [1990], 3-28.
- Edmond, A. van, 'Als in een donkere spiegel. Honderd jaar gereformeerde dogmatiek in het GTT', in: Stoker en Van der Sar, Theologie, 163-178.

- Egmond, A. van, 'Uiterste barmhartigheid. Uitgangspunt, inhoud en criterium van Berkouwers theologie', in: GTT 96 (1996), 117-128.
- Egmond, A. van, 'Verzoening' (1997), in: idem, Heilzaam geloof, Kampen 2001, 47-59.
- Flesseman-van Leer, E., e.a. (eds.), Bruggen en bruggehoofden. Een keuze uit de artikelen van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, Nijkerk 1981.
- Flesseman-van Leer, E., 'De betekenis van Jezus' sterven in het hedendaags belijden', in: Tenminste-Jaarboek 3, 32-42.
- Flesseman-van Leer, E., Geloven vandaag, Nijkerk 1976⁶ (1972).
- Flesseman-van Leer, E., ['Verbond'] 'Over de tweezijdigheid van het verbond', in: idem, Weerwoord, 33-43.
- Flesseman-van Leer, E., e.a. (eds.), Weerwoord. Reacties op dr. H. Berkhof's 'Christelijk Geloof'. Aangeboden aan prof. dr. H. Berkhof ter gelegenheid van zijn 60ste verjaardag, Nijkerk 1974.
- Flesseman-van Leer, E., e.a., [Wie is Jezus] Wie toch is Jezus van Nazareth? De christologie in discussie, 's-Gravenhage 1985.
- Fokkema, D. en F. Grijsenhout (eds.), Rekenschap 1650-2000 (Nederlandse cultuur in Europese context), Den Haag 2001.
- Frank, K.S., Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche, Darmstadt 1993³ (1984).
- Fundamenten en perspectieven van belijden. Proeve van beschrijving, z.p. 1949.
- Gäbler, K.U., e.a. (eds.), Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan Prof.dr. H.M. Kuitert, Baarn 1989.
- Gese, H., 'Die Sühne', in: idem, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BevTh 78), München 1977, 85-106.
- Gottschick, J., 'Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters', in: ZKG 22 (1901), 378-438 en 23 (1902), 35-67, 191-222, 321-375.
- Graafland, C., 'Honderd jaar theologie' in de Gereformeerde Kerken', in: GTT 93 (1993), 77-87.
- Graafland, C., Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme, Den Haag 1987.
- Greschat, M. (ed.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1-2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978.
- Groot, A. de, 'Sociocultureel en godsdienstig leven in de Noordelijke Nederlanden 1795-1813', in: AGN 11 (1983), 14-35.
- Gunning Jr., J.H., Jezus Christus. De middelaar Gods en der mensen, Amsterdam z.j.
- Hamm, B., 'Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte', in: Lutherjahrbuch, 65. Jahrgang, Göttingen 1998, 19-44.
- Harnack, A. von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Tübingen 1931⁵ (1885).
- Hauschild, W.-D., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1-2, Gütersloh 1995-1999.
- Heering, G.J., De verwachting van het Koninkrijk Gods, Arnhem 1952.
- Heering, G.J., [GO 1-2] Geloof en Openbaring, dl. 1-2, Arnhem 1935-1937.
- Heering, G.J., [Hoe tot geloof] Hoe ik tot mijn geloof kwam, Amsterdam 1954.
- Heyer, C.J. den, De lievelingspsalm van Jezus. Consequenties voor de bijbelse theologie, Baarn 2001.
- Heyer, C.J. den, Paulus. Man van twee werelden, Zoetermeer 1998.
- Heyer, C.J. den, Ruim geloven. Een theologisch zelfportret, Zoetermeer 2001² (2000).
- Heyer, C.J. den, Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema, Kampen 1997² (1997).
- Hodgson, P.C., The Formation of historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur, New York 1966.
- Hofmann, F., Albrecht Ritschls Lutherrezeption, Gütersloh 1998.
- Hofstede de Groot, P., De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid. Toespraak aan zijne vroegere en tegenwoordige leerlingen, na vervulde vijftigjarige Hoogleraarsbediening, Groningen 1855.

- Hoof, P. van, Intermezzo. Continuïteit en diskontinuïteit in de theologie van A.A. van Ruler. Eschatologie en cultuur, Amsterdam 1974.
- Hornig, G., 'Lehre und Bekenntnis im Protestantismus', in: HDThG², Bd. 3, 71-287.
- Houtepen, A.W.J., Theologen op zoek naar God. Twintig portretten van katholieke theologen uit de tweede helft van de 20ste eeuw, Zoetermeer 2001.
- Immink, G., 'Openbaring én existentie – De betekenis van A.A. van Ruler voor de theologiebeoefening in Utrecht', in: Beumer, Zo de ouden, 165-182.
- Iwashima, T., Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie, Düsseldorf 1982.
- Jager, O., Oude beelden spreken een nieuwe taal. Geloven na de geloofscrisis, Baarn 1990.
- Janowski, B., 'Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie des Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament' (WMANT 55), Neukirchen 1982.
- Jezus: bij hoog en bij laag. De christologie van Van de Beek en Kuitert (Leidse Lezingen), Kampen 1999.
- Jezus Christus, onze Heer en Verlosser, Rapport voor de triosynode (Kerkopbouw, Theologie en Opleiding 001), Utrecht 2000.
- Jong, O.J. de, Nederlandse kerkgeschiedenis, Nijkerk 1986³ (1972).
- Jonge, M. de, 'Johanneïsche notities bij Berkhofs christologie', in: Flesseman-van Leer, Weerwoord, 116-126.
- Jonker, W.D., 'Dogmatiek en Heilige Skrif. Enkele opmerkinge oor die plek van die Skrif in die teologie van G.C. Berkouwer', in: Septuagesimo anno, Kampen 1973, 86-111.
- Jung, M.H. en P. Walter (eds.), Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Refomation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, Darmstadt 2002.
- Kähler, M., Zur Lehre von der Versöhnung, Gütersloh 1937² (1898).
- Kamlah, W., Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins 'Bürgerschaft Gottes', Stuttgart/Köln 1951² (1940).
- Keulen, D. van, Bijbel en dogmatiek. Schriftbeschouwing en schriftgebruik in het dogmatische werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer, Kampen 2003.
- Kienzler, K., 'Anselm von Canterbury. Theologie wird Wissenschaft', in: Köpf, Theologen, 43-60.
- Kingma, E., De mooiste onder de vrouwen. Een onderzoek naar religieuze idealen in twaalfde-eeuwse commentaren op het Hooglied (Middellevse studies en bronnen XXXVI), Hilversum 1993.
- Klein Wassink, B. en Th.M. van Leeuwen (eds.), [Tijdgeest] Tussen geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar, Utrecht 1989.
- Klein Wassink, B. en Th.M. van Leeuwen, ['Toekomst'] 'Een blik op de toekomst: vrijzinnig protestantisme, waarheen?', in: idem, Tijdgeest, 509-526.
- Klueting, H., Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648 (UTB 1556), Stuttgart 1989.
- Knijff, H.W. de, 'Enkele aspecten van de verzoeningsleer in de theologische discussie van de laatste 25 jaar', in: KeTh 27 (1976), 112-125.
- Knijff, H.W. de, 'Oepke Noordmans (1871-1956). Zur Einführung in seine Theologie', in: Evangelische Theologie 44 (1984), 241-254.
- Knippenberg, H., De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden, Assen/Maastricht 1992.
- Köpf, U. (ed.), Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2002.
- Kooi, C. van der, 'Dankzij of ondanks de dood van Jezus?', in: NTT 51 (1997), 281-297.
- Kooi, C. van der, Hinkelen binnen de lijnen. Enkele krijtstreden voor een christologie, Kampen 1999.
- Kooi, C. van der, 'Hoge christologie terwille van een geschonden wereld. Dogmatische kanttekeningen', in: Jezus: bij hoog en bij laag, 25-33.
- Korff, F.W.A., Advent (Genesis 2 en 3), Zeist 1928.
- Korff, F.W.A., Christologie. De leer van het komen Gods, dl. 1-2, Nijkerk 1942² (1940-1941).

- Korff, F.W.A., Niemand heeft ooit God gezien. Hoe kunnen wij onze zaligheid bouwen op een historisch bericht? (Kierkegaard), Den Haag z.j.
- Korff, F.W.A., [Openbaring Gods] Bestaat er een openbaring Gods?, Amsterdam z.j.
- Koslowski, P., 'Die Ambivalenzen des Modernen und die Postmoderne als Philosophie, Stil und Epoche', in: P. Koslowski en R. Schenk (eds.), Ambivalenz – Ambiguität – Postmodernität. Begrenzt Eindeutiges Denken (Collegium Philosophicum, Bd. 5), Stuttgart/Bad Cannstatt 2004, 3-43.
- Kreck, W., 'Karl Barth (1886-1968)', in: Greschat, Theologen, Bd. 2, 382-399.
- Krijger, Ph.L., De tragedie van de schepping. Het geding rondom Marcion in de Nederlandse theologie van de twintigste eeuw, [Zoetermeer] 2005.
- Kromsigt, P.J., De verzoening. Het hart des evangelies, Wageningen z.j. (= 1946).
- Kruijf, G.G. de, 'De omtrek draait om de kern', in: Verzoening of Koninkrijk, 182-193.
- Kruijf, G.G. de, Het diepste woord. Theologie na Golgotha, Baarn 1998² (1984).
- Kuitert, H.M., De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift, Kampen 1967² [1962].
- Kuitert, H.M., 'De substantie van de religie: bij wijze van antwoord', in: Neven en Van Riessen, Eenvoud, 113-137.
- Kuitert, H.M., Filosofie van de theologie (Serie wetenschapsfilosofie), Leiden 1988.
- Kuitert, H.M., [Het abc] Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening, Baarn 1992.
- Kuitert, H.M., Jezus: nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie, Baarn 1998.
- Kuitert, H.M., Voor een tijd een plaats van god. Een karakteristiek van de mens, Baarn 2002.
- Kuitert, H.M., Zeker weten. Voor wie geen grond meer onder de voeten voelt, Baarn 1994.
- Leene, H., 'Kan een fictionele gestalte onze plaats innemen? Overwegingen bij de uitleg van Jesaja 53', in: GTT 93 (1993), 232-253.
- Lekkerkerker, A.F.N., 'Dialectisch spreken over de verzoening', in: NTT 1 (1946/1947), 212-233.
- Lekkerkerker, A.F.N., [Gesprek] Gesprek over de verzoening, Amsterdam 1949.
- Lekkerkerker, A.F.N., ['Gesprek'] 'Gesprek over de Verzoening', in: De Gereformeerde Kerk (1946), 57/2888, 2.
- Lekkerkerker, A.F.N., Het evangelie van de Verzoening. De tussenmuur weggebroken ... (BBB 49), Baarn 1966.
- Lekkerkerker, A.F.N., 'Subject, praedicaat en object der verzoening. Naar aanleiding van Prof. Dr. F.W.A. Korff, Christologie, de leer van het komen Gods, deel 2, Nijkerk 1941', in: Vox Theologica 16/2 (1945), 43-54.
- Limbeck, M., Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 1997.
- Marenbon, J., The philosophy of Peter Abelard, Cambridge 1997.
- McGrath, A.E., Christian Theology. An Introduction, Oxford UK/Cambridge USA 1994.
- McGrath, A.E., Iustitia dei. A history of the christian doctrine of justification, Cambridge 1998² (1986).
- Meijering, E.P., [Berkhof] Hendrikus Berkhof (1914-1995). Een theologische biografie, Kampen 1997.
- Meijering, E.P., ['Berkhof'] 'Hendrikus Berkhof', in: Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse letterkunde te Leiden, 1996-1997, Leiden 1998, 87-92.
- Meijering, E.P., Een eeuw denken over christelijk geloven. Van Roessingh via Schilder tot Kuitert, Kampen 1999.
- Meijering, E.P., F.C. Baur als Patristiker. Die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie und Quellenforschung, Amsterdam 1986.
- Meijering, E.P., Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken. Van Irenaeus tot Barth, Amsterdam 1995.
- Meijering, E.P., Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf von Harnack (BZRG 20), Leiden 1978.

- Meijering, E.P., Voorbij de vadermoord. Over het christelijk geloof in God, de Schepper, Kampen 1998.
- Miggelbrink, R., Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002.
- Miskotte, K.H., Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament, Amsterdam 1956.
- Miskotte, K.H., De blijde wetenschap, Nijkerk 1947.
- Miskotte, K.H., De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden, Nijkerk 1950.
- Miskotte, K.H., 'De Leer der Verzoening', in: IdW 8 (1953), no. 44, 6v.
- Miskotte, K.H., 'De moderne dogmaticus als dilettant en dirigent', in: idem, Geloof en kennis. Theologische voordrachten, Haarlem 1966, 307-322.
- Miskotte, K.H., 'Het verzoende leven', in: IdW 9 (1954), no. 49, 302-305.
- Moltmann, J., 'Theocratie en eschatologie', in: Woord en werkelijkheid, 79-90.
- Mönnich, C.W., 'De ontwikkeling van de vrijzinnigheid van de negentiende eeuw af', in: Klein Wassink en Van Leeuwen, Tijdsgeest, 7-56.
- Neuner, P. en G. Wenz (eds.), Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002.
- Neven, G.W. en R. van Riessen (eds.), Eenvoud bij H.M. Kuitert. Analyse en kritiek, Baarn 1996.
- Nogmaals: Waarom? Artikelen over en reacties op het boek van dr. A van de Beek: Waarom? over lijden, schuld en God (Leidse Lezingen), Nijkerk 1986.
- Noordegraaf, A., 'Gesprek over de verzoening', in: Kontekstueel 12/2 (1997), 9-14.
- Noordmans, O., 'De Zwitsersche Theologie', in: D. Tromp e.a., Nieuwe Theologie (De school van Barth) (Geschriften uitgegeven vanwege de studie-commissie der Ethische Vereeniging. Eerste serie 6/8), Baarn 1926, 93-133.
- Noordmans, O., Gestalte en Geest, Amsterdam 1955.
- Noordmans, O., Herscheping, Amsterdam 1956² (1934). Er is gebruik gemaakt van de tweede druk in: VW 2, 214-322.
- Noordmans, O., Het Koninkrijk der Hemelen: toelichting op de zondagen VII tot XXII van den Heidelbergschen catechismus, Nijkerk 1949. Er is gebruik gemaakt van de weergave in: VW 2, 433-551.
- Noordmans, O., [VW 1-2] Verzamelde Werken, dl. 1-2, Kampen 1978-1979.
- ['Calvinjstudie'] 'De Verzoening. Een Calvinjstudie' (z.j.), in: VW 1, 285-300.
- ['Kringlezing'] 'Verzoening. Een kringlezing' (z.j.), in: VW 1, 301-307.
- 'Verzoening' (1930), in: VW 2, 401-408.
- 'Verzoening (verlossing)' (1932), in: VW 2, 409-420.
- Oyen, H. van, 'Liefde, gerechtigheid en recht', in: NTT 1 (1946/1947), 27-41.
- Pennings, P., Verzuiling en ontzuiling: de lokale verschillen. Opbouw, instandhouding en neergang van plaatselijke zuilen in verschillende delen van Nederland na 1880, Kampen 1991.
- Peppermüller, R., [Auslegung] Abaelards Auslegung des Römerbriefes (BGPhMA, Neue Folge, Bd. 10), Münster 1972.
- Peppermüller, R., 'Zum Römerbriefkommentar. Erlösung durch Liebe. Abaelards Soteriologie', in: U. Niggli (ed.), Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 4), Freiburg/Basel/Wien 2003, 115-127.
- Pronk, P., In zonde ontvangen en geboren. Tien bekende en onbekende Nederlanders over hun afscheid van de orthodoxie, Baarn 2003.
- Rahner, K., e.a. (eds.), Sacramentum mundi. Theologisch lexicon voor de praktijk. Handboek bij het gebruik van De Nieuwe Katechismus, dl. I-XIII, Hilversum/Bussum 1968-1971.
- Rahner, K., 'Verlossing', in: Rahner, Sacramentum mundi XII, 175-188.
- Rasker, A.J., [Hervormde Kerk] De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Geschiedenis, theologische ontwikkelingen en de verhouding tot haar zusterkerken in de negentiende en twintigste eeuw, Kampen 1986³ (1974).

- Rasker, A.J., e.a. (eds.), Woord en Wereld. Opgedragen aan prof. dr. K.H. Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14 december 1959, Amsterdam 1961.
- Reventlow, H.G., Epochen der Bibelauslegung. Bd. 2. Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994.
- Ridderbos, H.N., Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening (Theologie en Gemeente 5), Kampen 1972.
- Ritschl, A., [RuV 1-3] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1-3, Bonn 1895-1903⁴ (1870-1874).
- Roessingh, K.H., 'Rechts-modernisme' (1918), in: VW 1, 183-214.
- Roessingh, K.H., [VW 1-2] Verzamelde Werken, dl. 1-2, Arnhem 1926.
- Romein, J. en A., Erflaters van onze beschaving. Nederlandse gestalten uit zes eeuwen, Amsterdam 1971⁹ (1938-1940).
- Romein, J. en A., [Lage landen III] De lage landen bij de zee. Dl. III: Van 1747-1898, Wageningen 1961⁴ (1934).
- Ruler, A.A. van, De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie, Nijkerk 1947.
- Ruler, A.A. van, Die christliche Kirche und das Alte Testament (BEvTh 23), München 1955.
- Ruler, A.A. van, Ik geloof. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen, Nijkerk 1969² (1968).
- Ruler, A.A. van, Menselijkheid in de theologie (Kamper Cahiers 3), Kampen 1969² (1967).
- Ruler, A.A. van, Religie en politiek, Nijkerk 1945.
- Ruler, A.A. van, [ThW 1-6] Theologisch Werk, dl. 1-6, Nijkerk 1969-1973.
- 'Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief' (1968), in: ThW 2, 220-240.
- 'De andere zijde van het vraagstuk van de natuurlijke theologie' (1959), in: ThW 6, 41-48.
- 'De betekenis van de mozaïsche wet' (1947), in: ThW 1, 134-144.
- 'De mens, de zin van de geschiedenis' (1963), in: ThW 6, 67-84.
- 'De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie' (1961), in: ThW 1, 156-174.
- 'De zonde in het besluit' (1961), in: ThW 6, 49-60.
- 'Hoe waardeert men de stof?' (1968), in: ThW 5, 9-18.
- 'Hoofddlijnen van een pneumatologie' (1957), in: ThW 6, 9-40.
- 'Jezus als voorbeeld' (1941), in: ThW 1, 145-155.
- 'Methode en mogelijkheden van de dogmatiek, vergeleken met die van de exegese' (1968), in: ThW 1, 46-99.
- 'Nieuwe vragen na vijftien jaren' (1970), in: ThW 6, 140-181.
- 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt' (1961), in: ThW 1, 175-190.
- 'Ultra-gereformeerd en vrijzinnig' (1971), in: ThW 3, 98-163.
- Runia, K., Wegen en doolwegen in de nieuwere theologie, Kampen 1998.
- Rutgers van der Loeff, A., 'Verhandeling over de verzoening der zonde door JEZUS CHRISTUS, bevattende een onderzoek naar de beteekenis en het gebruik der woorden ἰλαστήριον [sic], ἰλασμός, ἰλάσκεσθαι in de Schriften des N.T.', in: WiL, 1843, II, 277-345.
- Schäfer, R., [Grundlinien] Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (BHTh 41), Tübingen 1968.
- Schäfer, R., 'Ritschl, Albrecht (1822-1889)/Ritschlsche Schule', in: TRE, Bd. 29 (1998), 220-238.
- Schegget, G.H. ter, De menslievendheid van God. Gedachten over de verzoening, Baarn 1999.
- Schilder, K., Christus in Zijn lijden. Overwegingen van het lijdensevangelie, dl. 1, Kampen 1949² (1929).

- Schilder, K., [HC 1-4] Heidelbergsche Catechismus, dl. 1-4, Goes 1947-1953.
- Schilder, K., Wat is de hemel, Kampen 1935.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Breuken in christelijke dogma's', in: Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten. 14 essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen, Baarn 1994, 15-49.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'De mens Jezus, concurrent van God?', in: Wie zeggen de mensen dat Ik ben?, Baarn 1975, 51-64.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'De vroeg-christelijke receptie van Jezus bezien vanuit het heden. Een kritisch model voor christelijk geloven nu', in: TTh 42 (2002), 390-400.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'De zin van het mens-zijn van Jezus, de Christus', in: TTh 2 (1962), 127-172.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Een nieuwe aarde. Een scheppingsgeloof dat niets wil verklaren', in: S.L. Bouting (ed.), Evolutie en scheppingsgeloof, Baarn 1978, 167-176.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding, Baarn 1982² (1977).
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus', in: TTh 30 (1990), 259-275.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Ik geloof in Jezus van Nazareth', in: Tijdschrift voor geestelijk leven 35 (1979), 451-473.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., Jezus, het verhaal van een levende, Baarn 2000¹⁰ (1974).
- Schillebeeckx, E.C.F.A., Mensen als verhaal van God, Baarn 1989.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Over vergeving en verzoening. De kerk als 'verhaal van toekomst'', in: TTh 37 (1997), 368-393.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Plezier en woede beleven aan Gods schepping', in: TTh 33 (1993), 325-347.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., [Testament] Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden, Baarn 1994.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken, Bloemendaal 1978.
- Schillebeeckx, E.C.F.A., 'Verlangen naar ultieme levensvervulling. Een kritische herlezing van Thomas van Aquino', in: TTh 42 (2002), 15-34.
- Schoof, T.M. (ed.), De zaak Schillebeeckx. Officiële stukken, Bloemendaal 1980.
- Schreurs, N., Werk maken van verzoening, Budel 2004.
- Schuman, N.A., Gelijk om gelijk. Verslag en balans van een discussie over goddelijke vergelding in het Oude Testament, Amsterdam 1993.
- Schuman, N.A., "'Vergelding'. Pleidooi voor een goed begrip', in: idem e.a., Verdiend loon. Opstellen over het recht op vergelding (Vu-segmenten 3), Zoetermeer 1997, 9-25.
- Schuyt, K. en E. Taverne, 1950. Welvaart in zwart-wit (Nederlandse cultuur in Europese context), Den Haag 2000.
- Schwager, R., Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.
- Sevenster, G., De Christologie van het Nieuwe Testament, Amsterdam 1946.
- Sevenster, G., ['Korff'] 'Frederik Willem Adrianus Korff', in: Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden, Leiden 1946, 148-171.
- Smits, P., 'De Christologie', in: De Nederlandse Geloofsbelijdenis. Kritisch beschouwd, z.p. 1957² (1948), 63-82.
- Smits, P., 'Waarvóór stierf Jezus?', in: Kerk en Wereld 51, no. 7 (27-3-1959), 1v.
- Smits, P., 'Zondebesef en zondebegrip', in: NTT 12 (1957/1958), 429-451.
- Sonderen, J.H., De kerk en het leven. Een bijdrage tot het onderzoek van de geschriften van dr. O. Noordmans, Kampen 1990.
- Southern, R.W., Saint Anselm. A Portrait in a Landscape, Cambridge 1993³ (1990).
- Störig, H.-J., Geschiedenis van de filosofie, Utrecht 2004²⁷ (1959).
- Stoker, W. en H.C. van der Sar (eds.), Theologie op de drempel van 2000. Terugblik op 100 jaar Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Kampen 1999.
- Strijd, Kr., Structuur en inhoud van Anselmus' "Cur deus homo", Assen 1958.

- Studer, B. en B. Daley, Soteriologie. In der Schrift und Patristik (HDG III/2a), Freiburg/Basel/Wien 1978.
- Tenminste-Jaarboek 3. Waarvoor stierf Jezus? Een bijdrage voor het gesprek tussen katholieken en protestanten, Kampen 1982.
- Thomas, R. (ed.), Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung (TThSt 38), Trier 1980.
- Trillhaas, W., 'Albrecht Ritschl (1822-1889)', in: Greschat, Theologen, Bd. 1, 113-129.
- Troost, A., Vakfilosofie van de geloofswetenschap. Prolegomena van de theologie, Budel 2004.
- Veenhof, J., De dubbele Jezus. Meditaties over teksten van de evangelisten, Baarn 1985.
- Veenhof, J., 'Geschiedenis van theologie en spiritualiteit in de gereformeerde kerken', in: Brinkman, 100 jaar, 14-95.
- Veenhof, J., Revelatie en Inspiratie. De Openbarings- en Schriftbeschouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie, Amsterdam 1968.
- Veldhuis, H., 'Moderniteit en motieven voor de menswording. Een eigentijds pleidooi voor verdieping van de incarnatie-leer', in: Den Bok en Labooy, Wat God bewoog, 12-32.
- Veldhuizen, P., God en mens onderweg. Hoofdmomenten uit de theologische geschiedbeschouwing van Klaas Schilder, Leiden 1995.
- Velema, W.H., e.a., Interview met de Nieuwe Katechismus, Amsterdam 1967.
- Velema, W.H., 'Rechtvaardiging en heiliging', in: Flesseman-van Leer, Weerwoord, 174-183.
- Veluw, A.H. van, 'De straf die ons de vrede aanbrengt'. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer, Zoetermeer 2002.
- Verzoening met God en met mensen. Herderlijk schrijven van de Generale Synode van De Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen 1977² (1977).
- Verzoening of Koninkrijk. Over de prioriteit in de verkondiging (Leidse lezingen), z.p. 1998.
- Vos, A., 'Gespleten wortels van Samen-op-Weg. Bavinck en La Saussaye', in: KeTh 52 (2001), 213-237.
- Vos, J.S., De betekenis van de dood van Jezus. Tussen seculiere exegese en christelijke dogmatiek, Zoetermeer 2005.
- Vos, J.S., 'Het einde van de gereformeerde exegese. Balans van 100 jaar uitleg van het Nieuwe Testament', in: Stoker en Van der Sar, Theologie, 88-135.
- Vree, J., De Groninger godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843), Kampen 1984.
- Vroom, H.M., 'De gelezen schrift als principium theologiae', in: Brinkman, 100 jaar, 96-160.
- Vroom, H.M., Geen andere goden. Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam, Kampen 1993.
- Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof (Leidse Lezingen), Nijkerk 1994.
- Wansink, P.L., Irenaeus en het Oude Testament. Gnostische en heilshistorische exegese in de tweede eeuw, Zoetermeer 2000.
- Weingart, R.E., The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard, Oxford 1970.
- Wentsel, B., [Dogm 1-4c] Dogmatiek, dl. 1, 2, 3a, 3b, 4a, 4b en 4c, Kampen 1981-1998.
- Wentsel, B., Hij voor ons, wij voor Hem. Over gerechtigheid, verzoening en gericht, Kampen 1973.
- Wenz, G., Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1-2 (MMHST 9 en 11), München 1984-1986.
- Wiersinga, H., [Diskussie] De verzoening in de theologische diskussie, Kampen 1971.
- Wiersinga, H., Geloven bij daglicht. Verlies en toekomst van een traditie, Baarn 1992.
- Woord en werkelijkheid over de theocratie. Een bundel opstellen in dankbare nagedachtenis aan Prof. Dr. A.A. van Ruler, Nijkerk 1973.
- Wyk, W.B. van, Die versoeningsleer in die Rakouer Kategismus, Kampen 1958.

Register van bijbelteksten

Genesis (Gen.)

1-11 / 3-11	78, 86v, 144, 269
1	75v, 85v, 253, 268
2	76v, 130, 254, 268v
2:16v	271
2:17	35, 77, 270, 280, 288
3	30, 76v, 95, 102, 108, 111, 122, 130, 132, 254, 267, 269, 292
3:5	270
3:22	253, 270
4	254, 267
4:7	270
4:9	236
21:12	289
22	82, 96, 103, 155, 287-289
22:12	289
32	170, 285
33	285
50:20	280

Exodus (Ex.)

12	96
24:3-11	81
24:6-8	94
24:8	226
25:17-22	20, 81
28:38	197
32	155
32:32	155

Leviticus (Lev.)

4-5	154
16	22, 153, 255
17:11	153v, 246, 287
20-21	234

Numeri (Num.)

14:33	197
-------	-----

Deuteronomium (Deut.)

6:4	251
12:28	271
18	192, 290
21:22v	275
21:23	255
29:29	292
30:8-20	271

Jozua (Joz.)

24:19	255
-------	-----

1 Samuël (1 Sam.)

14:39	285
24 en 26	289
26:9	289

2 Koningen (2 Kon.)

5:1-14	288
--------	-----

1 Kronieken (1 Kron.)

16:22	289
-------	-----

Job

38-41	268
-------	-----

Psalmen (Ps.)

22	116, 155, 182, 204, 226
22:2	170, 204
40	288
51:16	218
63	187, 284
65:4	197, 284
78:38	197, 284
79:9	197, 284
103	254
110	190
110:1	120
130:7v	282
143:1	218

Jesaja (Jes.)

9	196
40-55	290v
40	254
42	96
43:25	291
44:22	291
52:13-53:12	289
53	23v, 43, 56, 82, 96, 103, 116, 128, 154, 159, 161, 170, 182v, 226, 257, 278, 287, 289-291
53:5	43, 290
53:10	246, 287
53:12	197, 226
59:2	282

61 96
61:1v 192

Jeremia (Jer.)

30-31 291
31:31-34 226

Ezechiël (Ez.)

4:4-6 197
36 291

Daniël (Dan.)

7 220, 226

Hosea (Hos.)

12:7 188

Amos (Am.)

5:8 153

Zacharia (Zach.)

12-14 220

Mattheüs (Mt.)

1:21 282
4:1-11 276
7:13-23 277
11:20 279
12:41 279
12:50 277
15:16 279
15:21-28 283
16:13-28 281
21 139
21:28-32 277
21:33-46 280
21:33-44 111
21:37 96
26:28 159
26:39 277

Marcus (Mc.)

1:12v 276
3:5 279
3:35 277
6:6 279
7:24-30 283
8:17 279
8:27-38 281
8:31 280
10:45 56, 116, 159, 281
12:1-12 280
14:36 277

Lucas (Lc.)

4:1-13 276
6:46 279
8:21 277
9:18-27 281
12:42-48 277
17:11-14 288
18:13 20
20:9-19 280
22:42 277
24:19 276
24:26v 243

Johannes (Joh.)

1:18 193
1:29 194, 197, 282
6:38 277
6:38-40 277
10:17v 193
14:6v 273
15:13 39
17:3 277
18:14 234

Handelingen (Hd.)

4:12 275
5:31 283
7 en 8 192
10:1-11:18 283

Romeinen (Rom.)

1:18-32 195
2:2 en 5 195
3:22 39
3:25 20, 36, 81
3:26 35v, 39, 195
5 158v
5:9v 195
5:10v 20
5:12-21 284
5:19 35
5:20 111
6:8-14 284
8 155
8:8 195
8:32 155, 288v
11:15 20
14:6-9 284

1 Corinthiërs (1 Cor.)

3:11-15 284
7:10-16 199
7:11 20
8 199

8:13 199
 9 198
 15 265
 15:20-22 284
 15:44^b-49 222
 15:45 284
 15:45-49 76

2 Corinthiërs (2 Cor.)

4:16-5:21 275
 5:18 195
 5:18-20 13, 20
 5:18-21 156
 5:19 186, 195
 5:20 117, 293
 5:21 228

Galaten (Gal.)

2:11-14 199
 3:13 275

Filippenzen (Fil.)

2:5-8 109
 2:6-11 171, 241

1 Thessalonicenzen (1 Thess.)

1:10 151

Hebreeën (Heb.)

2:17 20

4:15 276
 7:22 131
 7:25 273
 9:1-10:18 287
 9 115, 234, 287
 9:5 20
 9:9v 287
 9:13 287
 9:14 116
 10 287
 10:4 287
 10:5-9 288
 10:10 288
 10:11 287
 13:12v 234

1 Petrus (1 Pt.)

3:18 190, 273, 277

2 Petrus (2 Pt.)

3:15v 265

1 Johannes (1 Joh.)

2:2 20
 3:5 197
 4:10 20
 5:20 273

Openbaring (Op.)

21-22 277

Register van zaken, begrippen en bijbelse personen

Abraham / abrahamitisch	79, 82, 96, 155, 213v, 268, 271, 275, 288v
Adam	17, 32, 75-79, 104, 132, 143, 158, 216, 222, 254v, 269v, 276, 283v, 288
afscheiding (1834)	61, 70-72, 129
<i>Algemeen Reglement</i> (1816)	63, 67, 70
<i>amor</i>	37
<i>Apostolische Geloofsbelijdenis</i>	133, 170
<i>asjam</i>	246, 287
avondmaalsformulier	152, 156, 278
'awon	200
Azazel	22
belijdenisgeschriften	44, 46, 71, 114, 133, 146, 149-151, 154, 156, 165, 168, 248, 261, 274
bloed	
- van Christus	30, 35, 42, 81v, 96, 116, 132, 153, 159, 163, 165, 167, 189, 191, 194, 201, 203, 226, 279, 284-288
- van het nieuwe verbond	57, 64, 81, 95v, 135, 163, 191, 226, 279, 287v
boete	33v, 37, 41v, 117, 158, 165, 196v, 221
<i>caritas</i>	37, 70
<i>Ch^etubim</i>	15
<i>chanan</i>	187v
<i>charis</i>	188, 190, 192, 280
<i>che(e)n</i>	153, 190
<i>chesed</i>	153, 187v, 190, 269, 284
concilie	112, 233
- van Chalcedon (451)	79, 90, 109, 121, 155, 181, 233, 274
- van Constantinopel (381, 553 en 680)	79, 109
- van Nicaea (325)	79, 109, 233
- van Trente (1545-1563)	41
- tweede vaticaan (1962-1965)	162, 173
confessie	46, 70, 106, 150, 152, 156, 263
<i>culpa</i>	36, 196
David / davidisch	178, 184, 192, 213, 220, 257, 289
<i>debitum</i>	33, 196
<i>dei</i> (grieks)	182, 279
<i>deus-homo</i>	34
deutero-Jesaja	190, 192, 201, 218, 220, 271, 290v
<i>dilectio</i>	37
doleantie (1886) / dolerenden	61, 71, 125
doopsgezind(en)	62v
<i>Dordtse Leerregels</i>	70, 74, 133
drama (metafysisch)	16, 99, 112, 183, 194, 259, 278
dualisme / dualist(isch)	15v, 33, 37, 45, 66, 80, 101, 112, 130, 176, 206, 209, 216, 259

- duivel 16, 31-33, 35, 37, 101, 111v, 114, 123, 129, 139, 143v, 253, 270
- Ebed Jahwe / Ebed Jhvh* 81, 190, 192, 194, 197
- eer (*honor*) van God 23, 32-34, 38, 55, 58, 86, 113, 118, 132, 139, 152, 158, 174, 183, 200-202, 209, 268, 277, 285
- eleos* 153, 188
- 'emeth* 187, 269, 284
- erfzonde 35v, 41, 45, 177, 182
- eschaton* / eschatologie 16, 34, 43, 69, 89, 102, 137, 140v, 174-176, 185, 188, 192-194, 197, 200, 205-208, 218, 222, 229, 257, 268, 280, 290
- ethisch-modern 69v
- evolutie(theorie) / evolutionistisch 17, 19, 26, 62, 66, 75, 86, 131, 148, 162, 177, 206, 214-216, 229, 232, 235v
- exegese / bijbeluitleg / bijbel-onderzoek 13, 19-24, 26, 32, 35v, 56, 77, 87, 123, 127, 133, 142, 146v, 150, 155, 164, 168, 171, 178-180, 183, 186, 197, 207-209, 212, 215, 235v, 239-244, 246, 248, 255, 259, 264v, 268, 286
- dogmatische 43, 56, 130, 147, 156, 159, 168, 179, 244, 257, 262, 264, 286
- historisch-kritische / seculiere 19, 49, 53, 67, 70, 73, 77, 110, 115, 147, 159, 181, 239-244, 262, 290
- theologische 179v
- expiatie / *expiatio* 19v, 42, 138v, 160
- Ezechiël 197, 201, 220, 271
- foedus* 77
- Formulieren van Enigheid* 70v, 248, 264
- gemeente (van Christus / God) 13, 15, 27, 48, 53-57, 65, 67-69, 83-86, 104, 128, 155v, 178, 181, 185v, 190-194, 198-200, 208, 221v, 226, 241, 247, 259, 261v, 290
- geme(e)ne gratie 71, 130, 270
- genade van God 31, 36, 38-41, 43v, 50v, 53v, 57, 60, 71, 77-79, 84v, 94, 97, 99, 106, 111, 116, 118, 120, 123v, 127, 135, 140v, 144-146, 150, 153v, 165, 175-177, 186-192, 194, 199, 202v, 206, 209, 214, 218, 220, 223v, 228, 252, 268, 270v, 275, 280, 285
- gerechtigheid van God 24, 37-44, 51, 55v, 83, 86, 94, 104, 113, 118, 123, 126v, 129, 148v, 151-153, 163, 167, 169, 218v, 228, 247, 271v, 285, 291
- heilbrengende (*salutifera*) 218
- straffende / strafeisende 42, 126, 218, 247, 278, 290
- toegerekende (*imputativa*) 60, 228
- verdelende (*distributiva*) 218
- glorificatio* 138
- gnostici / gnosis 15, 30, 49, 75, 265, 285
- God-mens 34, 43, 47, 49v, 68, 139, 207, 239, 272, 274, 281
- Heidelbergse Catechismus* (1563) 42, 44, 70, 74, 103, 131, 133, 152, 158, 165, 212, 228, 241, 244v, 276
- hel 101, 103, 170

- hiernamaals 50
hilasmos 19, 85, 116, 126, 153, 157, 282, 284v
hilastèrion 20, 81, 85, 116, 153
huper / hyper hèmoon 30, 117, 183, 196
- idealisme / idealistisch 30, 45-47, 51v, 54, 61, 66, 68, 89, 91, 94, 104, 128, 238
imitatio / imitatores Christi 32, 34
 infralapsarisme / infralapsariër 76, 101, 222
 interpretatieschema / -model 178, 182v
iustificatio 41, 195, 197
iustitia 37v, 218, 228
- Job 256, 268
 Johannes / johanneïsch 178, 189, 192v, 197, 225, 240, 277v, 280v
Jom Kippoer 21
- Kaïn 236, 270
kapporèt 20, 81, 191
katallagè 19, 84, 113, 117, 126, 153, 157, 174, 195, 197, 273, 278, 282-284, 288
K^etubim 15, 219
 kenotisch / kenosis 109
 kerygma / kerugma 96v, 134, 146, 166, 180, 185
kipper 20, 23, 57, 65, 116, 122, 191, 197, 226, 284v
kippoerim 23, 183, 196v
kofer 23, 56, 81, 226
 kritiek
 - externe / interne 237, 244
 - geloofs- 94
 - van de rede 94
- Leben-Jesu-Forschung* 49
 liefde van God 15, 25, 31, 37-39, 48, 51, 54-59, 64, 86, 92, 94-97, 100, 103v, 108, 113, 115-118, 123v, 126v, 129, 137, 142, 148, 151-153, 163, 170, 187, 203, 207, 217-219, 221, 224, 227, 243, 254, 256, 269, 271v, 274, 278, 280, 284v, 293
- losprijs 23, 56, 81, 116, 155, 159, 185, 195, 281
 lutheranen / luthers 43, 58, 63, 75, 90, 109, 113, 147, 212
- Melchizedek 103, 190
meritum 34, 277
 middelaar(schap) 76, 78-80, 83, 85, 114, 139v, 143, 155, 160, 167, 224, 227, 247, 274
mishpat 218
 monisme / monist(isch) 15v, 37, 66, 69, 71v, 76, 80, 101, 206, 216, 259
 Mozes / mozaïsch 134, 142, 155, 190, 192-194, 213, 226, 271, 283, 290
- nâsa* 183, 196v
 natuur van Christus
 - goddelijke 109v
 - menselijke 43, 49, 83, 100, 103, 109v, 223, 248
 natuurwetenschap 17v, 49, 61, 66, 86, 133, 148, 177, 250

- navolging van Christus 38, 69, 281, 283
N^ebi'im 15
Nederlandse Geloofsbelijdenis
 (1561) 42-44, 70, 133
 neokantianisme 57, 84
 neopositivisme 237
 neothomisme / neothomist(isch) 87

obedientia / *oboedientia* 78, 113, 142
 'ondanks' - 'dankzij' 183v, 280, 288
 oordeel van God 34, 94, 99, 101, 107, 116, 120, 138, 140, 153, 155,
 170, 175, 218, 228, 248, 255, 257, 271, 285
 opstanding 19, 30, 44, 64, 76, 84-86, 90, 94, 97v, 102, 107, 119v,
 128, 139v, 158, 163, 182, 214, 216, 221, 223, 227,
 246, 252, 265, 275-278, 281-283, 285v, 292

 orde
 - in raad Gods 76
 - in de schepping 22, 33v, 38, 40, 45, 116, 135, 195, 200, 206, 233
 - van (heils)openbaring 219
 - van het recht 126

pactum salutis 74v, 77, 83
 pascha 184
 panentheïsme 66
 pantheïstisch 177
 paradox 256, 258
 Paulus / paulinisch 13, 20, 22, 35, 37, 97, 116v, 128, 153, 155, 158v, 181,
 186, 188-190, 192v, 195, 197-199, 218, 225, 234-236,
 240v, 243, 246, 265, 269, 273, 275, 283v, 288, 293

 Petrus 189-192, 199, 279, 281, 283
 piëtisme 47v, 53, 136
 plaatsbekleding / plaatsvervanging 24, 42, 82, 103, 128, 138, 148, 154-156, 166, 170, 178,
 183, 185, 190, 196v, 203, 220v, 223, 225, 228, 234,
 247, 276, 278, 287v, 290

placatio 42, 65, 138, 247
 pneumatologie / pneumatologisch 136, 138v, 143, 221, 252
poena 34, 40, 43, 116, 195, 200
 predestinatie(leer) 117v, 132v, 138, 202, 258
prolegomenon / *prolegomena* 180, 213
proton / protologie 140v, 175v

qârab 191

 raad Gods 74-76, 138, 246
 ratio / rationalisme 31-33, 35, 47, 62, 73, 91, 95, 99, 106, 128, 145, 152,
 165, 176, 184, 186, 200v, 225, 235, 237, 266
 rechts-modern(isme) 62, 87v, 92v, 98, 101, 106, 239, 267
 rechtvaardiging / rechtvaardig-
 making 25, 36-41, 52-60, 81, 86, 94, 99v, 129, 132, 148v,
 188v, 195, 197, 228-230, 235, 257, 283v
 reconciliatie / *reconciliatio* 19v, 30, 36v, 42, 59, 65, 138v, 143, 160, 207
 rede 32, 35, 37, 45-47, 62, 66, 69, 84, 94, 159, 181, 212, 235
 remonstranten / remonstrants 63, 70, 91v, 266
remoto Christo 33, 152, 237
 reveil 48, 70
 ruimtetijdcontinuüm 18

- Salomo 21, 184, 257
- Samen-op-Weg-kerken 212, 243
- sanctificatio* 138
- satan 16, 83, 122, 132, 193v, 256, 276, 279
- satisfactie / *satisfactio* 34v, 40, 42v, 48, 51, 58, 78, 81-83, 88, 97, 99, 112-114, 116-119, 122v, 127v, 132v, 139, 142v, 148, 166v, 195v, 202, 241, 246, 278v, 287, 290
- satisfactio poenalis* 43
- Saul 257, 285, 289
- scholastiek / scholastici 32, 37, 40, 42v, 51, 64, 74, 91, 98, 113, 128, 130, 144v, 147, 175, 197, 218v
- schriftgezag / gezag van de Schrift 62, 94, 106, 130, 145v, 179, 239, 262, 264, 266v
- selichâ* 197
- Septuaginta 20, 81, 187v, 285
- sjaloom* 15, 195v, 218
- slang 270, 276, 292
- sola fide* 43, 146, 228
- sola gratia* 43, 146, 228
- sola scriptura* 43, 166
- solus Christus* 43
- sotèria* 84, 94, 275
- soteriologie 40, 79, 102, 104, 112, 139, 173, 175, 182v, 185v, 195, 198, 203, 207, 246, 255
- staat van
- heerlijkheid / *status gloriae* 76v, 79, 82, 108
 - ongereptheid / *status integritatis* 30, 76, 254
 - verhoging 82, 84
 - vernedering 82
- Stefanuskringen 192
- Sühne* 19, 30, 43v, 65, 84, 126
- supralapsarisme / supralapsariër 76, 101, 108, 255, 257
- supranaturalisme 62
- synode van Assen (1926) 130
- synoptische evangeliën 94, 115, 192, 276, 279-281
- Tenach / *TeNaCH* 15, 180, 190v
- theologie / theologen
- ‘bemiddelings’- (*Vermittlungs-*) 46, 48, 68, 100
 - bijbelse 16, 130, 214-216, 218, 248
 - confessionele 46, 70, 88, 113, 121
 - dialectische 88, 90, 98, 106, 109, 113, 130, 145, 147, 291
 - ethische 68-72, 87v, 90, 92, 105, 213
 - groningen 55, 63-66, 70, 262, 277v
 - kenotische 109
 - liberale / speculatieve 46, 54, 88
 - moderne / vrijzinnige 15, 66-72, 88, 92v, 95-98, 101, 128v, 157-160, 162, 175, 205, 212, 232v, 263-266, 269
 - neocalvinistische 61, 69, 71v, 88v, 98, 125, 130v, 133, 144-147, 156, 168, 239, 245v, 269
 - reformatorische 17, 29, 41-45, 47v, 59, 82v, 88, 93, 98, 105, 114, 123, 138, 150, 166, 170, 175, 183, 202v, 213v, 228, 246, 268, 278

- rooms-katholieke 41, 87v, 109, 145, 147, 162, 164, 173, 175, 177, 202v, 211, 278
- theologoumenon* 137, 150
- theopaschitisme / theopaschitisch* 151
- Tora* 15, 21, 80, 275
- traditieblokken Nieuwe Testament 187, 189, 192, 194, 196, 199, 208, 226
- ts^cdaqah / tsedâqâ* 196, 218
- Tübinger Schule* 49, 67, 179
- tweenaturenleer 79v, 109v, 117, 222v, 252, 287
- tijd en ruimte 18, 45, 137, 141, 250, 258, 264, 284, 292
- Umstimmung Gottes* 23, 53, 55, 65, 85v, 118, 122v, 126v, 129, 149-151, 169, 174, 207, 272, 278, 285
- vagevuur 37, 41, 197
- verbond 21, 74v, 77, 79, 81, 94, 108, 110v, 119, 131v, 153, 162, 175, 187, 219-228, 246v, 268v, 271, 276
 - genadeverbond 77-79, 83, 89, 247
 - heilsverbond 74v, 77, 83
 - werkverbond 77v, 132
- verlichting 30-32, 45, 47v, 51, 62-65, 90, 125, 203, 271
- verrijzenis 163, 181, 184v, 189-191, 193v, 197, 204v, 283
- verzoendag (grote) 21, 234
- verzoendeksel 20-22, 81, 153, 191
- verzuiling 133, 211
- voleinding / voltooiing 14v, 17, 33v, 54, 57, 78, 85, 100, 103, 122, 134-136, 143, 162, 168, 174, 177, 200, 205, 207, 217, 221v, 246, 268
- voorzienigheid 35, 45
- vrije wil / keuzevrijheid van de mens 16, 18, 32, 77, 108, 122-125, 141, 156, 159, 163, 176-178, 202, 216, 222, 258
- vrijmaking (1944) 130
- zoenmiddel 22v, 43, 81
- zondebok 22, 96, 234
- zondeval 14-17, 26, 30v, 34v, 54, 61, 71v, 76-78, 80, 82v, 85, 89, 95, 99, 101v, 104v, 111, 122, 130-132, 136v, 148, 175v, 205, 216, 222, 232, 235, 254, 269, 287, 292

Register van auteurs

- Aalbers, B. 168
Aalders, M.J. 68
Abaelardus, P. 24, 29v, 32, 34-39, 51-53, 57-60, 88, 90, 113, 119, 123, 140, 151, 166v, 219, 225, 261, 272, 273, 279, 280, 282v
Adam, A. 79
Alfrink, B.J. 164
Amelink, A. 61, 238, 243
Angenendt, A. 31-35, 37-39
Anselmus van Canterbury 24, 29-43, 45, 51, 55, 58-60, 64, 82v, 88, 90v, 94, 99, 102, 104, 112v, 116-119, 122v, 127, 133, 138v, 148, 152, 166, 177, 195, 201-203, 207, 219, 225, 237, 261, 272, 277-280, 282
Art, J. 211
Asselt, W.J. van 42v, 287
Athanasius 30, 254
Augustijn, C. 69, 71, 158
Augustinus, A. 15, 18, 30v, 35, 75, 113, 176, 216, 259
Aulén, G. 37, 87, 90v, 94, 112, 119, 123, 127v, 131, 144, 166, 272

Balke, W. 69
Bank, J. 63v, 66-69, 87
Banning, W. 158
Barr, J. 213
Barth, K. 24, 47, 71, 87-90, 98v, 101v, 104, 106v, 121, 130, 134-137, 143, 145v, 148, 150, 152, 166, 213, 219, 225, 252, 259, 262, 268, 273
Baur, F.C. 16, 29-31, 37, 40, 43, 46, 49-55, 59v, 86, 118, 152, 217, 250, 265, 272
Bavinck, H. 13v, 25, 61, 69v, 72-87, 89, 92, 100v, 108, 111, 113v, 123, 125, 129, 131v, 142-145, 156v, 224, 245v, 263, 268-270, 272, 274, 277, 282v, 285-288, 290, 292
Becker, J. 19
Beek, A. van de 15, 26, 34, 135, 139, 171, 173, 212, 224, 234, 245, 248-260, 262, 264-266, 268-271, 273, 275v, 278, 282, 284-286
Beker, E.J. 17, 32, 37-39, 42-48, 54, 68v, 142
Benedictus XV 88
Berger, K. 259
Bergson, H. 18
Berkhof, H. 13, 24, 26, 43, 45-49, 52, 57, 59, 61, 63, 65-73, 87, 91, 98v, 101, 110, 121, 124, 130, 134, 141, 144-147, 177, 179, 186, 211-230, 246, 251, 254v, 265, 267-274, 276, 278v, 281v, 284-287, 290
Berkouwer, G.C. 15, 24, 26, 89-92, 99, 121, 125, 130v, 133, 137, 144-157, 164, 166, 168, 212, 219, 223, 228, 231, 246, 265, 270, 272, 278, 282v, 286-288, 290
Bernard(us) van Clairvaux 39, 113
Beumer, J. 91, 134
Beutel, A. 41
Bieleman, J. 63, 65
Biezeveld, K. 229
Birkner, H.-J. 47
Blei, K. 38, 101v, 104, 212, 219, 224, 287
Blei-Strijbos, C. 212, 219, 224
Blenk, C. 88
Bless, W. 162, 164v
Blink Kramer, A. 100
Blom, J.C.H. 214
Bodar, A. 271
Boer, G. 161
Boer, M.G.L. den 68v
Boersma, H. 41
Bok, N.W. den 29, 32-34, 38, 40, 42-44, 183, 277, 279, 288
Bolkestein, M.H. 126v, 129
Bonhoeffer, D. 166v
Borgman, E. 173, 179
Boschma, H. 126
Bowden, J. 213
Breek, B. 104
Bremmer, R.H. 61, 73v, 130v, 264
Breukelman, F.H. 134
Brillenburger Wurth, G. 92
Brink, G. van den 29, 42
Brinkman, M.E. 16, 70v, 88v, 98, 101v, 104, 130, 133, 146, 230-233, 235, 259, 289
Broeke, C. van de 126
Brom, L.J. van den 243
Bronkhorst, A.J. 89
Brouwer, A.M. 20, 24, 53, 112, 126-128, 160, 278, 290
Brümmer, V. 133, 231, 268, 279
Bruijn, J. de 72
Brunner, E. 88v, 97, 109v, 113, 166
Büchsel, F. 20v
Bullinger, H. 74, 219
Bultmann, R. 161, 236

- Busken Huet, C. 67, 69
 Buskes, J.J. 61, 72v, 88, 91, 98, 128, 158, 160
 Buuren, M. van 63v, 66-69, 87
 Buytaert, E.M. 35

 Calvijn, J. 41, 64, 68, 71, 74, 88v, 99v, 103, 111, 114, 121, 133, 137, 150, 219, 225, 252, 259
 Chantepie de la Saussaye, D. 68
 Chantepie de la Saussaye, P.D. 68
 Chiaruttini, A. 162, 164v, 173
 Clanchy, M.T. 31, 35, 38, 40
 Coccejus, Joh. 219
 Colish, M.L. 33, 263
 Constable, G. 31v

 Daley, B. 30, 276
 Dankbaar, W.F. 215
 Dantine, W. 41, 92
 Darwin, C.R. 17, 75
 Dee, J.J.C. 130-132, 229
 Deissmann, A. 81
 Dekker, E. 258
 Delfgaauw, B. 14, 49, 146, 237, 250
 Dhanis, E. 164
 D'hert, I. 179-181
 Diestel, L. 56, 110, 292
 Diggelen, M. van 68v, 92
 Dijk, Is. van 68
 Dingemans, G.D.J. 22, 37, 58v, 224, 226, 252, 289
 Dinzelbacher, P. 31, 33
 Domela Nieuwenhuis, F. 67
 Dooyeweerd, H. 16v, 130, 145, 176
 Drayer, E. 230
 Driel, C.M. van 96
 Dros, L. 158, 169
 Duns Scotus, J. 40

 Ebeling, G. 19, 60
 Eberhart, C. 22
 Eerdmans, B.D. 96, 263
 Egmond, A. van 21v, 131, 144, 149, 261, 267, 271, 287
 Eichrodt, W. 218
 Einstein, A. 18
 Elsinga, C.B. 156

 Faber, E.-A. 41
 Fernhout, R. 156
 Feuerbach, L. 75
 Flesseman-van Leer, E. 17, 30, 134, 175, 202, 212v, 215, 219, 222-224, 284, 289
 Fokkema, D. 61
 Fortmann, H. 239

 Frank, K.S. 15

 Gäbler, K.U. 174
 Geense, A. 134
 Geertsema, H.G. 16
 Genderen, J. van 90v
 Gese, H. 21v, 24
 Girard, R. 234
 Gispen, W.H. 155, 246
 Gottschick, J. 24, 40
 Goud, J. 91, 266
 Graaf, J. de 128
 Graaf, J. van der 161
 Graafland, C. 73, 88v, 145, 219, 252
 Graß, H. 88
 Gregorius de Grote 31
 Greschat, M. 47, 49, 88
 Griffioen, S. 16
 Griffiths, R.T. 63
 Grijzenhout, F. 61
 Groot, A. de 62
 Groot, J.C. 162
 Gunning Jr., J.H. 68v, 71, 98
 Gunning J.Hz., J.H. 69

 Haarsma, F. 98
 Haitjema, Th.L. 88
 Hamm, B. 33, 37, 41
 Häring, N.M. 39
 Harinck, G. 72
 Harnack, A. von 13, 15, 107, 110, 134
 Harnack, Th. 41
 Hasselaar, J.M. 17, 32, 37-39, 42-48, 54, 98, 142, 175
 Hauschild, W.-D. 31v, 34v, 40, 48
 Haveman, H. 238
 Heering, G.J. 26, 87v, 91-98, 101, 106, 111, 116, 123, 127, 139, 145, 151, 160, 234, 239, 264, 266, 269v, 272, 274, 278-280, 282, 287v, 290
 Heering, J.P. 92
 Hegel, G.W.F. 47-50, 52, 54, 66v, 75, 177, 205, 235, 250, 269
 Hemert, G. van 162
 Hensen, R. 158
 Henzel, J. 90
 Hepp, V. 73, 156
 Herrmann, J. 23
 Herrmann, W. 105
 Heuvel, A.H. van den 213
 Heyer, C.J. den 22, 26, 44, 165, 212, 230, 239-244, 266, 273v, 281, 284, 287, 289
 Hodgson, P.C. 47, 50v, 54, 250
 Hoenderdaal, G.J. 91

- Hofland, A.C. 169
 Hofmann, F. 52, 56v
 Hofstede de Groot, P. 64
 Holtzapffel, K. 266
 Hoof, P. van 135v, 140
 Hopkins, J. 33
 Hornig, G. 53, 57v
 Houtepen, A.W.J. 162, 173
 Houtman, C. 155

 Immink, G. 135, 138v, 141
 Irenaeus 15, 30, 75, 77, 79, 100, 109, 176, 216, 219, 254, 270
 Iwashima, T. 175, 209

 Jaeseung, C. 287
 Jager, O. 263, 285
 Janowski, B. 21, 23v
 Jedin, H. 41
 Jong, J.M. de 89
 Jong, O.J. de 61, 63, 67, 69, 87v, 92, 134
 Jonge, M. de 215, 224
 Jonker, H. 161
 Jonker, J. 126
 Jonker, W.D. 144, 149
 Jung, M.H. 41-43
 Jüngel, E. 89

 Kähler, M. 24, 43, 46
 Kamlah, W. 15
 Kant, I. 18, 45-48, 57, 64, 99, 218
 Kasper, W. 171
 Kettler, F.H. 30
 Keulen, D. van 14, 73, 145-148, 157
 Kienzler, K. 32, 37v
 Kingma, E. 32, 39
 Klein Wassink, B. 70, 92v, 233
 Kluiting, H. 41
 Knijff, H.W. de 42, 89, 98, 102, 213
 Knippenberg, H. 61-63
 Koch, K. 13, 20, 23
 Köpf, U. 31v, 35
 Kooi, C. van der 17, 70, 184, 251v, 287
 Korff, F.W.A. 24, 26, 87v, 90v, 105-129, 131-134, 139, 141, 143v, 150, 152, 155, 158, 162, 166v, 170v, 173v, 179, 202, 204, 217, 219v, 223v, 246, 262, 265-274, 276-283, 286, 290-292
 Koslowski, P. 15, 47
 Kossmann, E.H. 63
 Kraus, H.-J. 89
 Kreck, W. 88v
 Krijger, Ph.L. 15, 135, 259
 Kromsigt, P.J. 91, 126

 Kruijf, G.G. de 17, 32, 37, 45, 133v, 167
 Kruyswijk, A. 169
 Kuenen, A. 67
 Küng, H. 17, 171
 Kuipers, R. 53
 Kuitert, H.M. 19, 26, 145, 212, 230-240, 243v, 251, 254, 257, 259, 262, 264, 266v, 269, 273v, 278, 281, 283, 286
 Kuyper, A. 69-72, 125, 129v, 145, 156, 239, 263, 270

 Labooy, G. 43, 279, 288
 Lakner, F. 43
 Lange, F. de 18
 Lanser, A. 64
 Lavater, J.K. 55, 64
 Leede, H. de 17, 264
 Leene, H. 290v
 Leeuwen, Th.M. van 70, 92v, 233
 Lekkerkerker, A.F.N. 30, 121v, 126v, 159, 161, 238, 243, 247, 285
 Leo XIII 87
 Limbeck, M. 43, 291
 Link, H.-G. 20v, 23
 Lochman, J.M. 119
 Lotz, D.W. 59
 Luther, M. 19, 41, 59, 64, 90v, 218, 254
 Lyden, J.C. 22
 Lyonnet, S. 234

 Maass, F. 23v
 Marcion 15, 31, 75, 110v, 134v, 285
 Marel, M.P. van de 145, 147
 Marenbon, J. 35-38
 Marsh, C. 56
 McGrath, A.E. 17, 30, 37, 41, 75
 Meiden, A. van der 267
 Meijering, E.P. 13-15, 24, 42, 44, 46, 50v, 53v, 57, 59, 61, 74, 88, 91v, 98, 130, 133, 135v, 140, 144, 146-149, 211, 213-215, 219, 233, 238, 252, 258, 266-268
 Melanchthon, Ph. 42
 Miggelbrink, R. 22, 41, 270
 Miskotte, K.H. 26, 88-90, 98, 121, 125, 129, 132-135, 141, 155, 213, 220, 253, 268, 273, 282
 Mönnich, C.W. 67, 69v
 Moltmann, J. 137, 140, 171, 259
 Monshouwer, D. 21
 Moor, J.C. de 146
 Muis, J. 134, 243
 Mulders, G. 162

 Neuner, P. 29, 50, 62
 Neven, G.W. 98, 238

- Niftrik, G.C. van 88, 126v
 Nissen, P. 31
 Noorda, S.J. 237, 242, 262
 Noordegraaf, A. 125v
 Noordman, Th. 37
 Noordmans, O. 26, 87v, 91-93, 98-105, 107, 112, 115, 121, 123, 132, 135, 139, 143, 173, 177, 253, 265, 268-270, 272v, 279, 282, 284, 286, 288, 290, 292
 Noort, E. 24

 Obbink, H.W. 49
 Oberdorfer, B. 29
 Oosterzee, J.J. van 67
 Opzoomer, C.W. 66
 Overduin, J. 169
 Oyen, H. van 126v

 Pannenberg, W. 171, 259
 Pareau, L.G. 64
 Pater, B. de 62
 Paul, G.J. 98, 102
 Paulus VI 165
 Pennings, P. 61, 211
 Peppermüller, R. 32, 35-39
 Pierson, A. 67, 69
 Pius X 87
 Plaisier, B. 243
 Plomp, J. 169
 Poelhekke, M.A.P.C. 87
 Pronk, P. 242, 256, 264
 Puchinger, G. 101, 243

 Rad, G. von 175
 Raedts, P. 31
 Rahner, K. 14, 16, 43, 164, 196
 Rasker, A.J. 61-64, 66-68, 70-72, 89, 91-93, 97v, 126, 133, 135v, 212v, 229
 Reventlow, H.G. 32, 35v
 Richardson, H. 33
 Ridderbos, H.N. 125, 168
 Rieger, R. 35
 Riel, A. van 63
 Riessen, R. van 238
 Rijk, L.M. de 39
 Ritschl, A. 24v, 29v, 37, 39v, 43, 49, 52-60, 65, 81, 84, 86, 88-91, 99v, 105, 107, 110, 113, 117-119, 122v, 127v, 144-147, 150, 152, 166, 198, 218v, 225, 228, 250v, 261v, 266, 268, 272v, 277-279, 281v, 285, 290
 Robinson, J.A.T. 161, 166
 Roessingh, K.H. 62, 69, 73, 88, 92v, 105
 Rohls, J. 50
 Roloff, J. 21

 Romein, J. en A. 62, 66, 71v
 Rosendaal, J. 63
 Rosenzweig, F. 134
 Ruler, A.A. van 13, 26, 83, 125, 129, 135-144, 163, 170, 180, 207, 217, 220, 227, 259, 265, 268, 270, 272, 274, 277v, 280, 283, 286v
 Runia, K. 211, 237, 239, 242
 Rutgers van der Loeff, A. 20, 64v, 84, 273, 279

 Sabourin, L. 234
 Sandberger, J.F. 49
 Sar, H.C. van der 130
 Sas, N. van 61
 Schäfer, R. 52, 54, 56v, 59
 Schegget, G.H. ter 32-34, 38, 88, 171, 202
 Schenker, A. 23
 Schilder, K. 26, 89, 101, 125, 129-133, 138, 143, 145, 162, 268v, 272, 279, 286-288
 Schillebeeckx, E.C.F.A. 15v, 26, 88, 100, 162, 164, 171, 173-209, 211, 214-219, 222v, 226v, 232-235, 240, 245v, 258, 262-288, 290
 Schleiermacher, F.E.D. 24, 39, 46-48, 50, 53, 58, 64, 68, 84, 88, 90, 100, 105, 113, 128, 134, 262, 266, 277, 288
 Schmitt, F.S. 31, 33, 40
 Scholten, J.H. 66-69, 72, 93
 Schoof, T.M. 59, 173, 203v
 Schoon, S. 220
 Schoonenberg, P.J.A.M. 162, 196
 Schreurs, N. 14, 20, 40, 184
 Schuman, N.A. 13, 20, 196, 280
 Schuyt, K. 211
 Schwager, R. 17, 234, 238, 276
 Schweitzer, A. 159
 Sepp, C. 62
 Sevenster, G. 95, 121-123, 127
 Smelik, K.A.D. 234
 Smits, P. 26, 42, 125, 157-161, 166, 168, 205, 212, 232, 238, 254, 259, 266v, 269, 271, 273, 276v, 279, 281, 284, 286, 290
 Snouck Hurgronje, C. 72
 Socinus, F. 44v, 113, 131, 134, 225, 246, 273v, 282
 Søbø, M. 43
 Sölle, D. 161, 166v
 Sonderen, J.H. 98
 Southern, R.W. 38v
 Sperna Weiland, J. 160
 Störig, H.-J. 18, 45, 99, 237
 Stoesesandt, H. 134
 Stoker, W. 130
 Strauß, D.F. 49v, 53, 66, 264
 Strijd, Kr. 34, 43
 Studer, B. 30, 276

- Talstra, E. 13
 Taverne, E. 211
 Tertullianus 83, 127, 278
 Thomas, R. 36, 39
 Thomas van Aquino 40, 42v, 87, 113
 Tiele, C.P. 67
 Tillich, P. 161
 Tjalsma, P.D. 91
 Tomson, P.J. 22, 287
 Touw, H.C. 89
 Trillhaas, W. 52
 Troost, A. 16, 267
 Turrettini, F. 34

 Urban, W. 44
 Ursinus, Z. 42

 Valetton Jr., J.J.P. 68
 Vanderjagt, A. 32v, 38
 Veenhof, J. 68v, 72v, 77, 79, 130v, 145-148, 171, 181, 231, 274
 Veldhuis, H. 76, 245, 252
 Veldhuizen, P. 130-132, 140
 Velema, W.H. 90v, 162v, 219, 225
 Veluw, A.H. van 33, 40, 42, 287
 Ven, P. van der 211
 Verduyn, M. 146
 Verkuyll, J. 169
 Vestdijk, S. 158
 Visser, J. 164
 Visser, R.P.W. 214

 Vorländer, H. 20
 Vos, A. 67, 72
 Vos, J.S. 19, 239v, 242, 259
 Vree, J. 62, 64v, 71
 Vries, G. de 243
 Vries, H. de 214
 Vriezen, Th.C. 134
 Vroom, H.M. 17, 73, 145, 237, 270

 Walter, P. 41-43
 Wansink, P.L. 15, 75
 Weber, O. 89
 Weingart, R.E. 31, 35-37
 Wentsel, B. 26, 212, 245-248, 256, 264, 278v, 284-287, 290
 Wenz, G. 24, 29-32, 38, 40, 43-58, 62, 92
 Westrik, E. 43
 Wiersinga, H. 26, 91, 125v, 157v, 164-170, 180, 212, 231, 238v, 243, 246, 266, 272v, 278, 282
 Wilde, A. de 126, 128, 158
 Wilde, W.J. de 126v
 Willebrands, J.G.M. 173
 Witteveen, K.M. 233
 Woude, A.S. van der 89, 161, 223, 231
 Wyk, W.B. van 44v

 Zanden, J.L. van 63
 Zuurmond, R. 171
 Zwanepol, K. 44